Étude sur le péché originel

La perspective de l'homme collectif

Quelques mots

Il est rare qu'un ouvrage s'ouvre sur une confession de limite. Pourtant, il m'a semblé nécessaire de reconnaître d'emblée la difficulté particulière de ce travail. Le sujet traité ici - le péché originel et la responsabilité réelle de l'humanité en Adam - touche à l'un des points les plus profonds et les plus sensibles de la théologie chrétienne. Il engage à la fois la justice de Dieu, la gravité de notre condition et la grandeur de la grâce en Christ.

Dans mon esprit, l'architecture de ce modèle est claire. La difficulté n'est pas tant de le concevoir que de le formuler de manière suffisamment limpide pour qu'il soit accessible à ceux qui ne sont pas spécialistes. Mon désir n'a jamais été d'écrire pour les seuls théologiens, mais pour ceux dont l'esprit est troublé par cette question : comment Dieu peut-il être parfaitement juste si toute l'humanité naît dans un état de condamnation ?

L'écriture ne possède pas l'efficacité immédiate d'un remède. Un médicament agit même si l'on ne comprend pas la composition inscrite sur le flacon ; un livre, lui, n'agit qu'à mesure qu'il est compris. C'est pourquoi j'ai cherché à être aussi concis que possible, sans sacrifier la rigueur nécessaire à un sujet d'une telle ampleur. Si

certaines formulations paraissent denses, elles ne visent pas l'obscurité, mais la précision.

Je ne prétends pas résoudre tous les mystères liés à cette question monumentale. Aucun modèle humain ne saurait épuiser une réalité qui touche au dessein éternel de Dieu. Mon intention est plus modeste : proposer une compréhension du péché originel qui préserve pleinement la justice divine, qui affirme la culpabilité réelle de l'humanité en Adam, et qui rende à la grâce en Christ toute sa profondeur.

Si je me suis adonné à la tâche de cet ouvrage, ce n'est pas par prétention d'apporter toutes les réponses à la question du péché originel - question qui demeure, à bien des égards, pour notre intelligence finie, un puits sans fond. Si j'ai décidé de traiter ce sujet, c'est en raison des réponses qui lui sont parfois données, et que je crois dangereuses. Car je suis convaincu que la véritable tragédie n'est pas tant dans les questions laissées sans réponse que dans les réponses laissées sans examen. Or, j'ai connu un certain nombre de frères, de chrétiens pieux et sensibles, profondément troublés par le fédéralisme qu'ils ont reçu sans toujours l'avoir interrogé. Et il me semble que le seul moyen de ne pas être troublé par certaines formulations du fédéralisme est précisément de ne pas les sonder dans leur profondeur.

Lorsque une doctrine, même héritée d'une tradition respectable, vient troubler des consciences sincères et

semble obscurcir, même involontairement, la clarté de la justice divine, il devient légitime - et peut-être nécessaire - de la réexaminer. C'est dans cet esprit que je me suis donné le devoir d'aborder cette question, pleinement conscient que mon travail ne saurait être à la mesure d'un sujet d'une telle ampleur.

Si cet ouvrage parvient ne serait-ce qu'à montrer que la faute originelle doit être attribuée véritablement à l'homme - et non, même indirectement, à Dieu - alors il aura atteint son but. Qu'il ne soit qu'une pierre parmi d'autres dans l'édifice importe peu, pourvu qu'elle contribue à affermir l'harmonie entre la sainteté de Dieu, la réalité de la chute et la splendeur du salut.

Introduction

Depuis les premiers siècles de la foi chrétienne, les croyants ont cherché à comprendre comment la désobéissance d'un seul homme, Adam, a pu entraîner la chute de toute l'humanité. Cette question n'est pas périphérique. De la doctrine du péché originel dépendent la nature de la liberté humaine, l'intelligibilité de la responsabilité, la structure de la grâce, la justification par la foi et même la cohérence morale du jugement dernier. Ce que l'on affirme au sujet d'Adam rejaillit nécessairement sur ce que l'on affirme au sujet du Christ, car l'Écriture elle-même lie étroitement le premier et le second Adam.

La théologie réformée classique répond à cette question par la doctrine dite de la représentation fédérale. Selon cette perspective, Dieu aurait établi Adam comme chef fédéral de l'humanité dans une alliance originelle - souvent désignée comme l'alliance des œuvres. Selon cette perspective, Adam n'agissait pas seulement comme individu privé, mais comme personne publique. Son obéissance ou sa désobéissance engageait juridiquement tous ceux qu'il représentait. Ainsi, lorsque Adam a transgressé le commandement divin, sa faute a été imputée à l'ensemble de l'humanité, de sorte que tous tombent sous la condamnation, la corruption et la mort.

Cette construction trouve son appui principal dans la structure paulinienne opposant Adam et Christ. L'argument de Romains 5 repose sur un parallélisme frappant : par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort ; de même, par un seul homme vient la justification et la vie. L'opposition n'est pas simplement morale ou exemplaire, mais représentative et judiciaire. De même que l'obéissance du Christ est comptée aux croyants, ainsi la désobéissance d'Adam est comptée à ceux qui lui appartiennent. La solidarité n'est pas fondée sur l'imitation, mais sur une relation de représentation.

La force de ce modèle est indéniable. Il prend au sérieux la dimension juridique du salut et protège la gratuité de la justification. Il évite de réduire le péché originel à une simple transmission sociale ou à une répétition individuelle du premier acte. Il affirme qu'un événement historique, situé à l'origine de l'humanité, a réellement modifié la condition universelle de l'homme. En outre, il maintient la symétrie structurelle entre Adam et Christ : de même qu'un seul entraîne la ruine des nombreux, un seul assure le salut des nombreux.

Cependant, c'est précisément au cœur de cette construction que surgissent les difficultés. Si la culpabilité d'Adam nous est imputée sans participation réelle de notre part, la question de la justice divine devient inévitable. Expliquer que Dieu a établi une

représentation ne suffit pas à dissiper l'interrogation morale : comment une faute peut-elle être comptée à ceux qui n'ont ni agi, ni voulu, ni existé comme individus distincts au moment de l'acte ? Le mécanisme juridique est clair, mais l'intelligibilité morale demeure fragile si aucune solidarité plus profonde n'est affirmée. Et d'ailleurs, nous verrons par la suite qu'il est difficile de situer par l'Ecriture une « alliance d'œuvres » qui aurait été réaliser entre Dieu et Adam.

Le problème s'accentue d'autant plus lorsque l'on examine la symétrie Adam/Christ. L'imputation de la justice du Christ ne se produit pas dans le vide : elle est inséparable d'une union réelle au second Adam. La justification, bien que forensique, repose sur une communion vivante avec le Christ ressuscité. Si l'union au Christ dépasse le simple statut juridique, alors la cohérence exige que l'union à Adam ne soit pas non plus purement statutaire. Or, dans certaines formulations du fédéralisme, la solidarité adamique semble reposer exclusivement sur un décret externe d'imputation, sans participation ontologique correspondante. Plus l'union au Christ est conçue comme réelle, plus il devient difficile de maintenir que l'union à Adam ne serait qu'un arrangement légal.

Une autre difficulté concerne le lien entre culpabilité et corruption. Le fédéralisme affirme généralement que la culpabilité est imputée et que la corruption est transmise.

Mais la relation exacte entre ces deux dimensions n'est pas toujours clarifiée. Si la faute est seulement imputée juridiquement, pourquoi la nature humaine serait-elle réellement altérée ? Et si la nature est effectivement corrompue par solidarité réelle avec Adam, alors l'imputation semble suivre une réalité ontologique préalable plutôt que la créer. Autrement dit, plus la dépravation humaine est affirmée comme profonde et universelle, plus il devient nécessaire d'enraciner cette condition dans une participation réelle plutôt que dans une simple déclaration judiciaire.

Le fédéralisme doit également répondre à l'objection selon laquelle la représentation apparaît disproportionnée. Pourquoi l'acte d'un seul devrait-il déterminer la destinée de tous ? L'analogie avec le Christ est invoquée pour montrer que le principe représentatif est constitutif de l'économie du salut. Pourtant, si la représentation n'est qu'un arrangement extrinsèque, elle risque d'apparaître arbitraire. Une représentation véritablement intelligible suppose une unité réelle entre le chef et ceux qu'il représente.

Ainsi, la représentation fédérale réformée demeure une tentative théologiquement puissante pour articuler la cohérence de l'Écriture, préserver la gratuité de la grâce et maintenir la centralité de l'imputation dans la justification. Elle rend compte avec sérieux du parallélisme paulinien et protège l'architecture judiciaire

du salut. Mais lorsqu'elle est formulée comme une imputation purement externe, elle devient conceptuellement instable. Elle explique comment Dieu peut déclarer coupable ; elle peine à montrer en quel sens cette déclaration correspond à une participation véritable.

La question décisive ne porte donc pas seulement sur la possibilité d'une représentation, mais sur la nature du lien unissant l'humanité à Adam. Si ce lien est exclusivement juridique, la responsabilité collective demeure difficile à saisir. Si, en revanche, l'humanité était réellement en Adam avant la distinction historique des individus, alors la culpabilité n'apparaît plus comme une fiction légale, mais comme la conséquence d'une solidarité ontologique. C'est sur ce point que se joue l'avenir de la doctrine du péché originel, et c'est vers cette direction que notre réflexion s'orientera dans cet ouvrage.

Il faut noter que, dans l'histoire de l'Église occidentale, Augustin d'Hippone fut le premier à proposer une doctrine du péché originel véritablement « systématisée ». Certes, avant lui, les Pères avaient déjà affirmé la réalité d'une corruption universelle héritée d'Adam, mais c'est Augustin qui, dans le contexte de la controverse contre Pélage, a donné à cette doctrine une articulation précise et cohérente, liant ensemble culpabilité, corruption et incapacité morale.

Chez Augustin, l'humanité n'est pas simplement affectée par l'exemple d'Adam ; elle est réellement impliquée en

lui. Tous ont péché en Adam, non seulement par imitation, mais parce que l'humanité tout entière était contenue en lui comme en sa racine. La nature humaine, une et commune, a chuté dans son principe. Ainsi, la condition déchue ne relève pas d'une simple imputation externe, mais d'une participation réelle à une nature devenue corrompue. L'homme ne naît donc pas neutre, mais incliné ; et cette inclination est déjà en elle-même coupable, parce qu'elle procède d'un acte originel dont l'humanité était solidairement responsable.

Dans certains de ses ouvrages, Augustin exprime clairement cette position. Il écrit :

« Au reste, les saints livres canoniques présentent dans sa pleine vigueur, dans tout l'éclat et la plénitude de son autorité, le sentiment que nous soutenons. C'est l'Apôtre qui s'écrie : "Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, qui ainsi a passé dans tous les hommes, parce qu'en lui tous ont péché." Aussi n'est-il point exact de dire que le péché d'Adam a nui, même à des hommes non pécheurs, puisque l'Écriture affirme qu'en lui tous ont péché. Cette sorte de péché n'est pas appelé faute d'autrui, en ce sens que les petits enfants même y soient complètement étrangers, puisque tous ont péché dans Adam, au moment où tous les humains n'étaient en lui qu'un seul homme, à raison de cette faculté naturelle par laquelle il pouvait devenir leur commun générateur et père. On appelle ce péché faute

d'autrui, parce que les hommes ne jouissaient pas encore de leur existence personnelle, et que la vie d'un seul homme contenait tout ce qui était dans sa race à venir. »

On voit ici que, pour Augustin, il ne s'agit pas d'une culpabilité purement étrangère : le péché est qualifié de « faute d'autrui » seulement en raison de l'absence d'existence personnelle distincte au moment de l'acte. En réalité, tous étaient contenus en Adam comme dans leur principe commun. La solidarité est donc ontologique avant d'être juridique.

Si les Réformateurs ont profondément hérité d'Augustin - notamment sur la grâce souveraine, la corruption radicale de la volonté et la nécessité absolue de l'initiative divine - ils ont, dans une certaine mesure, reformulé la doctrine du péché originel dans un cadre plus explicitement juridique. En mettant l'accent sur la justification forensique et sur la symétrie Adam/Christ dans un registre d'imputation, ils ont développé la notion de représentation fédérale. Celle-ci tend à accentuer la dimension juridique du lien à Adam, là où Augustin insistait d'abord sur l'unité de nature et la participation réelle dans le principe commun de l'humanité.

Ainsi, sans rompre formellement avec Augustin, la théologie réformée a déplacé l'accent : d'une solidarité enracinée dans l'unité ontologique de la nature humaine vers une représentation structurée juridiquement dans le cadre d'une alliance.

Il ne s'agit pas d'opposer brutalement Augustin à la tradition réformée, mais de préciser les accents respectifs et d'en examiner les tensions internes. Chez Augustin, la solidarité adamique n'est pas d'abord pensée en termes contractuels. Elle n'est pas structurée autour d'un schéma explicite d'alliance formalisée. Augustin parle avant tout en termes de nature et de génération. L'humanité forme, selon lui, une réalité unifiée dont Adam constitue le principe. Tous ont péché en lui parce que tous étaient en lui - non comme personnes distinctes, mais comme nature commune.

Son célèbre argument s'appuie notamment sur Romains 5 et sur la transmission par génération : l'humanité était « dans les reins d'Adam » (formule qu'il applique aussi à Lévi en Hébreux 7). Il ne s'agit pas, chez lui, d'une simple imputation externe ; il y a bien une solidarité réelle. Cependant, plusieurs tensions apparaissent dans son modèle.

Par exemple, Augustin affirme que tous ont péché en Adam, mais il n'explicite pas clairement comment cette participation doit être comprise.

- Est-ce une participation ontologique ?
- Est-ce une participation séminale (biologique) ?
- Est-ce une participation juridique fondée sur l'unité de nature ?

Selon les textes, il oscille. Parfois il parle comme si l'humanité était réellement contenue en Adam ; parfois il insiste davantage sur la transmission de la corruption par la concupiscence ; parfois encore il semble parler d'une culpabilité transmise avec la nature. Cette absence de clarification ontologique laisse une zone grise.

Augustin insiste aussi fortement sur la transmission de la culpa (culpabilité) et de la corruptio (corruption). Mais son système tend parfois à confondre :

- la faute originelle comme acte,
- et la nature déchue comme état transmis.

Or si la culpabilité est transmise avec la nature, indépendamment d'une participation réelle de la volonté, alors la tension réapparaît : la culpabilité semble attachée à l'être plutôt qu'à l'acte. Cela crée une difficulté qui est que le péché est défini comme un acte volontaire, mais la culpabilité originelle est présente avant tout acte personnel.

Augustin maintient que cette culpabilité est juste parce que tous étaient en Adam. Mais il ne fournit pas une analyse précise du mode d'implication de la volonté humaine collective. Le lien est affirmé plus qu'expliqué.

Il faut aussi noter une tension avec le principe de responsabilité personnelle car Augustin connaît évidemment Ézéchiel 18, mais il interprète ce principe à

la lumière de l'unité de nature. Toutefois, son système laisse subsister une tension : comment concilier le fait que « l'âme qui pèche, c'est celle qui mourra » avec l'idée que des enfants naissent déjà coupables ? Il répond en disant qu'ils ont réellement péché en Adam. Mais le « réellement » demeure théologiquement affirmé plutôt que philosophiquement clarifié.

À partir du XVI^{e} siècle, et plus nettement au XVII^{e} siècle (théologie fédérale), le centre de gravité se déplace. La relation Adam/humanité est structurée en termes d'alliance. Adam devient le chef **fédéral** institué par Dieu. Sa désobéissance est imputée à ceux qu'il représente.

Ce modèle, comme nous l'avons vu, a une grande force :

- Il clarifie la symétrie Adam / Christ.
- Il structure Romains 5 de manière cohérente.
- Il évite certaines ambiguïtés biologiques ou séminales.

Mais il introduit à son tour une tension spécifique. Lorsque la représentation est pensée principalement en termes juridiques, le lien peut apparaître comme extrinsèque :

- Adam agit.
- Dieu impute.

- Les descendants reçoivent la culpabilité.

Même si les théologiens réformés affirment une union réelle de nature, l'accent fédéral peut donner l'impression que la culpabilité repose d'abord sur un acte de désignation divine plutôt que sur une participation ontologique.

Le risque est alors le suivant :

- La culpabilité devient essentiellement déclarative.
- L'acte fondateur est celui du représentant.
- Les représentés sont juridiquement inclus sans implication volontaire.

On ne parle plus d'un acte de la nature humaine, mais d'un acte d'un individu compté comme nôtre. Le point de fracture se situe ici :

- Si la solidarité est purement juridique, le lien devient externe.
- Si elle est purement biologique, la volonté disparaît.
- Si elle est réelle mais non explicitée, la culpabilité manque d'ancrage conceptuel clair.

Augustin a voulu éviter la simple imputation externe. La théologie fédérale a voulu éviter le biologisme séminal. Mais chacune laisse subsister une difficulté :

- Chez Augustin : le mode exact de participation reste flou.
- Dans le fédéralisme strict : la représentation peut paraître extrinsèque.

La question décisive devient alors : la nature humaine a-t-elle réellement agi en Adam comme sujet collectif, ou seulement été juridiquement comptée en lui ? Si l'on choisit la seconde option, le sens moral du péché (comme acte volontaire) est affaibli. Si l'on choisit la première, il faut expliciter le mode d'unité ontologique sans tomber dans la fiction.

C'est précisément cette tension qui conduisit certains théologiens réformés à approfondir la question. Jonathan Edwards, par exemple, chercha à répondre aux objections morales adressées au fédéralisme classique. Dans son traité sur le péché originel, il tente de montrer que l'unité de l'humanité en Adam n'est pas purement nominale ni simplement contractuelle. Il développe l'idée que l'identité d'un être à travers le temps repose sur une continuité constitutionnelle voulue par Dieu. Ainsi, de même qu'un individu demeure le même malgré le renouvellement constant de sa matière, l'humanité peut être considérée comme une seule réalité morale continue depuis Adam. La culpabilité héritée ne serait donc pas l'attribution arbitraire d'un acte étranger, mais l'expression d'une unité réelle constituée par Dieu lui-même.

Cependant, la solution d'Edwards introduit une autre difficulté : elle fonde l'unité morale de l'humanité principalement sur un acte souverain de constitution divine, plutôt que sur une ontologie intrinsèque de la nature humaine. L'unité devient dépendante d'une décision divine de considérer l'humanité comme une même réalité morale, ce qui peut sembler déplacer le problème sans le résoudre entièrement.

Ainsi, l'histoire du fédéralisme montre une tension persistante. D'un côté, la nécessité de préserver la dimension représentative et juridique de Romains 5 ; de l'autre, l'exigence d'éviter une imputation purement externe et moralement opaque. Augustin penche vers une solidarité enracinée dans la nature commune ; le fédéralisme classique accentue la structure d'alliance ; Edwards tente une médiation en fondant l'unité sur une continuité constitutionnelle.

La question demeure donc ouverte : la solidarité adamique est-elle simplement déclarée, juridiquement établie, ou bien ontologiquement réelle ? C'est de la réponse à cette interrogation que dépend la cohérence ultime de la doctrine du péché originel.

Il me semble que la perspective d'Augustin demeure, à ce jour, l'élaboration la plus profonde dont nous disposions sur cette question. Non parce qu'elle serait irréformable, mais parce qu'elle tente de fonder la culpabilité universelle dans une unité réelle de la nature

humaine, plutôt que dans une simple structure représentative. Le fédéralisme réformé, en cherchant à protéger la dimension juridique de Romains 5, a apporté des clarifications importantes ; mais il a également introduit des tensions qui, loin de dissiper les difficultés, les ont parfois déplacées.

Ce qui aurait dû être entrepris - et ce qui demeure nécessaire - n'est pas l'abandon du réalisme augustinien, mais son approfondissement. Il s'agit d'en affiner les contours, de l'examiner à la lumière du texte hébreu de la Genèse, de la structure narrative du récit de la chute, et de la théologie paulinienne, afin de dégager une doctrine du péché originel capable de satisfaire aux exigences que l'Écriture elle-même semble imposer.

Ces exigences sont au nombre de trois. Premièrement, la responsabilité personnelle : Dieu juge des actes réellement nôtres. La condamnation divine n'est jamais une fiction juridique détachée de la réalité morale. Deuxièmement, l'unité originelle de l'humanité : ce qui touche Adam touche réellement tous ceux qui procèdent de lui. L'Écriture ne parle pas d'une simple influence, mais d'une solidarité effective. Troisièmement, la justice divine : Dieu ne condamne jamais l'innocent pour la faute d'un autre. Toute explication du péché originel doit préserver l'intégrité morale du jugement divin.

Le but n'est pas d'inventer un modèle nouveau pour le plaisir de l'originalité, ni de rompre avec l'héritage

théologique reçu, mais de laisser l'Écriture elle-même renouveler notre manière de poser la question. Avant de demander comment la faute d'Adam nous est imputée, il faut peut-être demander : qu'était l'homme avant la chute ? En quel sens l'humanité était-elle une en lui ? Et qu'avons-nous réellement perdu lorsque lui a chuté ?

Toute doctrine du péché originel doit satisfaire à deux exigences bibliques non négociables : l'universalité réelle de la culpabilité et de la mort, et la justice parfaite de Dieu. Sacrifier l'une pour préserver l'autre conduit inévitablement à une distorsion - soit de la gravité de la chute, soit de l'intégrité divine. Or l'histoire doctrinale montre que plusieurs modèles ont tenté de résoudre certaines difficultés exégétiques ou systémiques au prix de tensions morales significatives. Lorsque ces tensions sont reconnues, elles sont souvent classées sous la catégorie du mystère ; lorsqu'elles sont ignorées, elles produisent un malaise persistant, perceptible aussi bien chez les croyants que chez les critiques du christianisme.

C'est ce malaise que le présent ouvrage entend affronter sans détour. Non pour multiplier les spéculations abstraites, mais pour rechercher, dans l'unité du témoignage biblique, une compréhension plus profonde du lien mystérieux qui unit le premier homme à tous ceux qui viennent après lui.

Cette démarche est d'autant plus nécessaire que, comme cela a été souligné précédemment, une part considérable

de notre édifice théologique dépend directement de la manière dont nous comprenons le péché originel. Si l'homme naît dans un état de mort spirituelle - affirmation difficilement contestable à la lumière de l'Écriture - et s'il est par conséquent incapable, par lui-même, de se tourner vers Dieu pour être sauvé, alors la doctrine du péché originel ne peut être traitée comme une question secondaire ou purement spéculative. Elle conditionne la compréhension même de la grâce.

Or, dans un tel cadre, la représentation fédérale, lorsqu'elle est conçue principalement comme une imputation juridique externe, apparaît insuffisante pour rendre compte de cette incapacité radicale. Si la mort spirituelle n'est que le résultat d'un verdict légal, sans enracinement profond dans la nature humaine elle-même, il devient difficile d'expliquer pourquoi l'homme est non seulement coupable, mais également esclave, incapable de répondre à l'appel divin.

Une solution souvent avancée consiste à adopter la perspective arminienne et sa doctrine de la grâce prévenante, conçue comme une restauration universelle de la capacité humaine à croire. Toutefois, cette approche soulève de graves difficultés - tant sur le plan exégétique que philosophique et théologique - qui seront examinées en détail plus loin dans cet ouvrage. Elle tend notamment à déplacer le problème plutôt qu'à le résoudre, en introduisant une forme de coopération humaine décisive

difficilement conciliable avec la radicalité de la chute et la souveraineté de la grâce.

C'est pourquoi la présente étude se situera résolument dans le cadre de la perspective dite calviniste, non par attachement confessionnel préalable, mais parce qu'elle prend au sérieux l'ampleur de la corruption humaine et l'initiative souveraine de Dieu dans le salut. Toutefois, il ne s'agira pas d'adopter sans examen critique toutes les formulations traditionnelles associées au fédéralisme réformé, mais d'en évaluer les implications, les limites et les tensions internes à la lumière de l'Écriture elle-même.

Pour mesurer la gravité du problème, considérons le cas d'un homme qui, selon une lecture classique de la prédestination, ne fait pas partie des élus. Il n'est pas seulement né avec une nature inclinée au mal ; il est venu au monde dans un état de condamnation, déjà séparé de Dieu, déjà soumis à la mort spirituelle. Son existence commence sous le signe d'une incapacité morale réelle : il ne peut, par ses propres forces, se tourner vers Dieu ni produire la foi qui lui serait nécessaire pour être sauvé.

Cette condition ne résulte pas d'un acte personnel préalable, mais du péché d'un autre - Adam - dont la faute aurait été imputée à toute sa descendance. L'homme naît donc pécheur et condamné, non en vertu d'une décision qu'il a prise, mais en raison d'un événement antérieur auquel il n'a jamais participé consciemment.

La difficulté qui surgit ici touche au cœur même de la justice divine. Comment Dieu peut-il être reconnu comme parfaitement juste si l'homme est tenu pour coupable d'une condition qu'il n'a jamais choisie en tant qu'individu distinct ? Comment peut-il être jugé selon ses œuvres, si son orientation fondamentale est déterminée avant même l'exercice personnel de sa volonté ? Et comment concilier l'affirmation biblique d'un jugement véritablement personnel avec l'idée que l'homme naît déjà sous une condamnation que seule une grâce souveraine - et non universellement accordée - pourrait inverser ?

Autrement dit, si l'homme est né dans la mort, par la mort, et pour la mort, en vertu d'un héritage qu'il n'a pas personnellement voulu, sur quel fondement peut-on encore parler d'une responsabilité réelle, et non d'une culpabilité simplement héritée ?

Il ne s'agit pas ici d'absoudre l'homme ni d'accuser Dieu. Il s'agit au contraire de prendre au sérieux deux affirmations bibliques qui ne peuvent être sacrifiées : Dieu est juste dans toutes ses voies, et l'homme est réellement responsable devant lui. Si ces deux propositions sont pleinement vraies - et l'Écriture les affirme sans ambiguïté - alors leur articulation ne peut reposer sur une simple imputation juridique abstraite, détachée de toute participation réelle à l'acte originel.

Car la question ne concerne pas seulement la cohérence interne de la théologie chrétienne ; elle touche également à sa défendabilité intellectuelle. Certaines formulations contemporaines de la doctrine du péché originel exposent la foi chrétienne à des critiques qui ne sont pas toujours malveillantes, mais parfois légitimement suscitées par des incohérences perçues. Si ces critiques trouvent un appui dans nos propres imprécisions doctrinales, il nous revient non de les esquiver, mais d'approfondir notre compréhension.

Prenons une situation ordinaire d'évangélisation. Un homme entend l'annonce de l'Évangile : Christ est venu pour sauver les pécheurs. L'évangéliste lui affirme que tous les hommes sont coupables devant Dieu et ont besoin de pardon. Si l'homme proteste : « Je ne suis pas si mauvais », l'évangéliste le conduit à examiner sa propre conscience. A-t-il menti ? Convoité ? Haï ? Manqué d'amour ? Devant l'évidence, l'homme admet qu'il a péché.

L'évangéliste ajoute alors une affirmation centrale de la foi chrétienne : le salaire du péché, c'est la mort, et un seul péché suffit à rendre l'homme coupable devant Dieu. Jusqu'ici, l'homme peut encore reconnaître une certaine justice dans le raisonnement. Il a péché ; il mérite d'en répondre.

Mais la discussion se poursuit. L'homme demande : « Est-il possible, pour un être humain ordinaire, de vivre

sans pécher ? » La réponse biblique est sans ambiguïté : non. Il n'y a pas de juste, pas même un seul. Aucun homme, laissé à lui-même, ne peut éviter le péché.

La tension apparaît alors immédiatement. Si nul ne peut éviter le péché, et si un seul péché suffit à entraîner la condamnation éternelle, le problème ne concerne plus seulement les actes individuels, mais la condition même dans laquelle l'homme vient à l'existence. L'homme n'est pas simplement un pécheur par accident ; il est pécheur par nature.

À ce stade, l'évangéliste introduit Adam. Le premier homme avait, dit-il, la capacité de ne pas pécher. Il était libre, sans corruption, placé dans les meilleures conditions possibles. Mais il a désobéi, et par son acte, toute l'humanité est tombée en lui. Nous naissons désormais avec une nature corrompue.

L'homme écoute et formule alors une objection simple, presque enfantine dans sa clarté : « Je ne connaissais pas Adam. Je n'ai pas choisi qu'il me représente. Pourquoi sa décision déterminerait-elle ma condition éternelle ? » L'évangéliste répond : Adam était le représentant de l'humanité. Il agissait en tant que chef fédéral.

Mais l'interlocuteur peut poursuivre, et son raisonnement devient plus pressant encore : « Si Adam était le meilleur représentant possible - créé droit, sans inclination mauvaise, jouissant d'une communion claire avec Dieu,

n’ayant qu’un seul commandement simple à observer - et s’il a pourtant chuté, alors le problème ne réside plus seulement dans son choix. Il réside dans la condition même de la créature telle que Dieu l’a constituée. Car si le meilleur des hommes, placé dans les conditions les plus favorables imaginables, n’a pas persévéré, comment pourrais-je être tenu pour responsable d’une nature que j’ai reçue sans l’avoir voulue, et que même le premier homme n’a pas su conserver ? »

La difficulté devient alors plus radicale. Si Adam ne pouvait pas pécher sans entraîner toute l’humanité dans sa chute, et si nous ne pouvons pas ne pas pécher à cause de cette chute, alors la responsabilité semble se dissoudre dans une chaîne de nécessités héritées. L’acte originel devient le point de rupture d’où découle une humanité incapable, et cette incapacité devient elle-même le fondement du jugement.

L’objection est la conséquence logique d’une articulation théologique insuffisamment clarifiée. Car si l’homme naît dans la mort, par la mort, et pour la mort, en vertu d’un acte qu’il n’a jamais personnellement voulu, et si la grâce qui pourrait le délivrer n’est pas universellement accordée, alors la question surgit inévitablement : sur quel fondement parle-t-on encore d’une responsabilité réellement personnelle ?

Ce n’est pas la doctrine de la dépravation qui est ici mise en cause, mais la manière dont elle est expliquée. Si la

solidarité adamique est comprise uniquement comme une représentation juridique externe, alors la condamnation universelle peut apparaître comme le résultat d'un transfert légal plutôt que comme l'expression d'une participation réelle. Et l'homme peut ainsi demander pourquoi Dieu à décider d'imputer la faite d'Adam à tous et pourquoi il était nécessaire qu'il envoie son propre Fils mourir sur la croix pour lever une malédiction qu'il aurait très bien pu poser sur Adam et Eve seuls ?

Il est vrai que certaines réponses théologiques ont invoqué le mystère divin pour préserver la souveraineté de Dieu face à cette difficulté. Mais si le mystère appartient légitimement à la foi, il ne peut servir de substitut permanent à la réflexion. Le mystère marque la limite de l'intelligence humaine devant Dieu ; il ne doit pas devenir un écran qui dispense d'examiner la cohérence morale et théologique de nos formulations.

Lorsqu'on affirme, sans autre précision, que Dieu aime l'homme tout en créant certains individus dans une condition telle que leur perdition est certaine, indépendamment de tout acte personnel antérieur à leur existence, une tension conceptuelle apparaît inévitablement. Non pas parce que Dieu serait injuste, mais parce que notre manière de décrire la responsabilité humaine demeure insuffisamment articulée.

C'est pourquoi, tant que la responsabilité humaine est expliquée exclusivement par une imputation juridique

externe ou par une transmission purement passive du péché, la justice divine demeure exposée à l'accusation d'arbitraire. Le problème n'est alors pas tant biblique que conceptuel : il ne réside pas dans ce que l'Écriture affirme, mais dans la manière dont ces affirmations sont tenues ensemble. Ce livre ne naît donc pas d'un désir de réviser la doctrine biblique pour la rendre acceptable à la modernité, mais d'une conviction inverse : si Dieu est réellement juste, alors une compréhension plus rigoureuse de la participation humaine à la chute doit être possible, une compréhension qui rende pleinement compte à la fois de la responsabilité réelle de l'homme et de la sainteté irréprochable de Dieu. Toute solution qui sacrifie l'une de ces exigences, même au nom de la tradition, doit être réexaminée. C'est sur cela que sera basé cet ouvrage.

***

Résumé du chapitre

La question posée
Comment toute l'humanité peut-elle naître dans la mort spirituelle à cause du péché d'Adam tout en affirmant que Dieu demeure parfaitement juste ?

La tension mise en lumière

La doctrine réformée classique explique la chute par la représentation fédérale : Adam aurait agi comme chef juridique de l'humanité et sa faute aurait été imputée à tous. Ce modèle rend compte du parallélisme entre Adam et Christ et protège la dimension judiciaire du salut. Cependant, si la culpabilité d'Adam est imputée sans participation réelle, la condamnation universelle peut sembler reposer sur un acte étranger. La difficulté devient plus aiguë encore lorsque l'on affirme que l'homme naît déjà dans la mort spirituelle et incapable de se tourner vers Dieu. Si cette condition résulte uniquement d'un transfert légal externe, la justice divine paraît difficile à défendre face à l'objection morale.

L'orientation proposée

La question décisive n'est donc pas seulement juridique, mais ontologique : quel est le lien réel entre l'humanité et Adam ? Si l'union à Adam n'est pas seulement déclarée mais réelle, alors la culpabilité universelle peut être comprise comme participation véritable et non comme imputation arbitraire. C'est cette possibilité que l'ouvrage se propose d'explorer.

La juste condamnation d'Adam

Pour comprendre le mystère du péché originel, il faut d'abord contempler la scène originelle avec simplicité. L'Écriture nous apprend que Dieu créa l'homme bon. Il le plaça dans les conditions les plus favorables imaginables : un jardin parfait, un corps sans défaut, une âme pure, et surtout une communion directe avec son Créateur. Dieu pourvut à tous ses besoins – physiques, affectifs et spirituels – et, discernant en lui la solitude, Il forma pour lui une compagne, afin qu'il ne soit pas seul. Adam ne manquait de rien : ni de nourriture, ni d'amour, ni de Dieu. Il était réellement comme un fils chéri par son Père.

Une seule interdiction lui fut donnée :

« Tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras, tu mourras. » (Genèse 2:17)

Dieu ne laissa pas Adam dans l'ignorance. Il lui révéla clairement les conséquences de la désobéissance. Ce commandement n'était pas un piège, mais une protection – une limite donnée par amour, pour préserver la vie. Dieu accorda à l'homme la liberté, non pour le tenter, mais pour qu'il puisse aimer véritablement. Car sans liberté, l'amour n'a pas de sens.

Adam possédait une liberté réelle – non pas absolue, comme le prétend la philosophie païenne, mais enracinée dans l'innocence. Il pouvait choisir dans la lumière, sans confusion entre le bien et le mal. Satan influença son choix, certes, mais Adam n'était pas contraint d'y céder : il pouvait résister. Et c'est précisément ce qui rend sa faute inexcusable. Il ne pécha ni par ignorance, ni par nécessité, ni pour combler un manque. Il pécha par orgueil. Il voulut être comme Dieu.

Cet orgueil – cette prétention à l'autonomie dans un monde qu'il n'avait pas créé – constitue l'essence même du péché. C'est le même mensonge qui traverse encore nos cœurs : la volonté d'exister sans Dieu, de définir le bien et le mal selon notre propre jugement. Notons encore la bonté et la patience du Seigneur. Après la désobéissance, Dieu appela l'homme :

« Où es-tu ? » (Genèse 3:9)

Il ne posait pas une question d'information, mais une invitation à la repentance. Mais Adam ne se confessa pas. Il accusa sa femme, puis, indirectement, Dieu lui-même :

« La femme que Tu as mise auprès de moi m'a donné de l'arbre, et j'en ai mangé. » (v.12)

La femme accusa à son tour le serpent. Ainsi, à la désobéissance s'ajoutèrent la fuite, le mensonge et la lâcheté. Le péché se déploya dans toute sa profondeur :

rupture de l'ordre divin, refus de la vérité, et inversion de la hiérarchie établie par Dieu.

Car Dieu avait ordonné un monde harmonieux : Dieu au-dessus de l'homme, l'homme au-dessus de la femme, la femme au-dessus de la création. Mais à la chute, tout s'inversa : la création séduisit la femme, la femme entraîna l'homme, et l'homme défia Dieu. L'univers entier bascula – non par contrainte, mais par un acte conscient de rébellion.

Et pourtant, Dieu ne détruisit pas sa création. Il aurait été juste de faire mourir Adam sur-le-champ, mais Il le vêtit au contraire, et lui annonça la promesse du salut :

« La postérité de la femme écrasera la tête du serpent. » (Genèse 3:15)

Même au cœur du jugement, la grâce brillait déjà. Le premier sang versé fut celui d'un animal innocent – préfiguration de la substitution future. Ainsi, le Dieu qui juge est aussi Celui qui sauve.

Le péché d'Adam : une faute inexcusable

Tout, dans le récit, montre que la faute d'Adam était sans excuse. Rien, ni dans sa nature ni dans son environnement, ne justifiait sa chute. Il fut créé bon, entouré de la bonté, instruit de la vérité, comblé de tout ce dont il avait besoin. Il tomba, non par faiblesse, mais par orgueil.

Et c'est ici qu'apparaît la question décisive : quelle part avons-nous eue à cette rébellion ? Si nous disons que nous n'en avons eu aucune, que le péché originel n'est qu'un héritage, alors nous ne sommes que les victimes d'un désastre ancien. Nous héritons d'une nature déchue, incapables de bien faire ni de chercher Dieu et nous accumulons faute après faute sans jamais avoir choisi cette condition – tout en étant tenus pour responsables de notre incapacité à obéir. Pour certains qui ne recevront pas le don du salut, cela va encore plus loin car l'enfer les attends sans qu'ils puissent y échapper.

Mais, si cela est vrai, alors, en dernière analyse, il faudrait admettre que Dieu a créé des êtres qui naissent déjà pécheurs en acte et condamnés avant tout choix réel, ce que ni Sa justice ni Sa bonté ne permettent d'affirmer sans trouble. Je pense que la plupart reconnaîtront qu'Adam méritait le jugement : il avait toutes les conditions pour demeurer fidèle, et il tomba pourtant. Mais si nous étions en lui – non pas seulement de manière symbolique, mais réelle – alors nous portons aussi la responsabilité de ce choix. Non parce que la faute d'un autre nous aurait été arbitrairement imputée, mais parce que nous étions inclus en lui, dans ce premier acte de rébellion.

Le but de cette étude est donc de proposer une nouvelle perspective et chercher à comprendre cette participation mystérieuse qu'elle implique si avérée : comment, en

Adam, l'humanité entière a-t-elle possiblement choisi la désobéissance ? Et si tel est le cas, pourquoi la justice de l'enfer ne frappe-t-elle pas un innocent, mais un être collectif qui, dès l'origine, a voulu son autonomie ?

Lorsque l'on aborde la question du péché originel et de la justice divine, il me semble sage de commencer là où la foi d'un homme rencontra le mystère du jugement de Dieu : dans la prière d'Abraham pour Sodome. Ce récit, souvent lu pour sa portée morale, recèle une profondeur théologique remarquable.

« Et l'Éternel dit : Le cri contre Sodome et Gomorrhe s'est accru, et leur péché est énorme. (...)
Abraham s'approcha, et dit : Feras-tu aussi périr le juste avec le méchant ? Peut-être y a-t-il cinquante justes au milieu de la ville : les feras-tu périr aussi, et ne pardonneras-tu pas à la ville à cause des cinquante justes qui sont au milieu d'elle ? Loin de toi une telle chose ! Celui qui juge toute la terre n'exercera-t-il pas la justice ? » (Genèse 18:20–25)

Ce dialogue est unique dans toute l'Écriture. L'homme y parle à Dieu non comme un accusateur, mais comme un intercesseur conscient de son néant :

« Voici, j'ai osé parler au Seigneur, moi qui ne suis que poudre et cendre. » (v. 27)

Et pourtant, dans cette humilité, Abraham ose rappeler à Dieu ce qu'il connaît déjà de Lui : le Juge de toute la

terre ne peut confondre l'innocent et le coupable, car sa justice est parfaite. Dieu ne le reprend pas. Au contraire, Il écoute, Il répond, et Il accepte le plaidoyer répété de son serviteur : pour cinquante justes, Il épargnerait la ville ; pour quarante, trente, vingt, puis dix – Il retient encore son jugement.

Ce passage révèle un principe fondamental du caractère divin : le jugement de Dieu n'est jamais arbitraire. Son jugement n'est jamais aveugle ni arbitraire : même lorsqu'il juge une ville, un peuple, un monde, il le fait selon la vérité de chaque cœur et une justice parfaite

Lorsque le dialogue s'achève, l'Écriture nous dit simplement :

« L'Éternel s'en alla lorsqu'il eut achevé de parler à Abraham, et Abraham retourna dans sa demeure. » (v.33)

Le chapitre suivant confirme la conclusion implicite : Dieu n'as pas trouvé dix justes à Sodome. Il sauva Lot et sa maison, mais le feu tomba sur le reste. Et lorsque, au matin, Abraham aperçut la fumée montant de la plaine, il ne protesta pas. Il savait que la justice avait parlé, et qu'elle était droite. Jamais plus, l'Écriture ne le montre questionnant ce jugement.

Il faut ici relever un point décisif, que le texte lui-même impose : ces villes étaient nécessairement peuplées d'enfants. Si l'innocence morale naturelle suffisait à constituer une justice réelle devant Dieu, le seuil requis

aurait été atteint sans difficulté. Il n'aurait pas été nécessaire de descendre de cinquante à dix. Or Dieu ne trouve pas même ce minimum. Cela exclut l'idée que l'absence de culpabilité consciente constitue, en elle-même, une justice capable de suspendre le jugement divin.

Certains objecteront que les enfants auraient simplement subi les conséquences d'un jugement collectif sans être eux-mêmes inclus dans l'acte de jugement. Mais cette distinction ne correspond pas au raisonnement d'Abraham ni à la réponse de Dieu. Le dialogue porte précisément sur la justice du jugement en tant que tel, non sur ses effets secondaires. Dieu n'affirme pas que les justes pourraient périr « par ricochet » ; Il affirme que s'ils sont réellement présents, le jugement sera retenu. Le feu ne tombe pas malgré la présence de justes ; il tombe parce que Dieu n'en trouve pas.

D'autres soutiendront qu'Abraham parle ici de justes adultes, et non d'enfants. Mais le texte ne définit jamais le juste par l'âge, la maturité ou la conscience réflexive, mais par la justice réelle devant Dieu. La question n'est pas celle de la responsabilité pénale humaine, mais celle de la justice divine. Si l'innocence supposée des enfants suffisait à constituer une justice reconnue par Dieu, alors elle aurait compté dans le calcul. Or elle ne compte pas.

Ce constat ne suggère ni une dureté ni une cruauté divine. Il manifeste au contraire une cohérence parfaite : **Dieu ne**

condamne jamais un innocent réel, mais Il ne reconnaît pas une innocence fictive comme fondement de justice. La question décisive n'est donc ni l'âge, ni la conscience morale explicite, mais l'appartenance à un sujet moral réellement impliqué.

Ainsi, dès la Genèse, l'Écriture pose un principe que l'apôtre Paul formulera plus tard avec une précision doctrinale : la justice divine ne peut condamner que là où il y a une participation réelle à l'acte jugé. Ce cadre, établi par Abraham lui-même et accepté par Dieu, rend impossible toute doctrine du péché originel qui ferait de Dieu le juge d'un non-participant. Il exige, au contraire, que l'humanité ait été réellement impliquée dans l'acte fondateur de la chute, afin que le jugement universel demeure pleinement juste.

C'est dans cette lumière qu'il nous faut maintenant réfléchir au mystère du péché originel. Si Dieu ne confond pas le juste et le méchant, si Sa justice demeure égale à elle-même dans tous les âges, comment pourrions-nous concilier ce principe avec l'idée que la faute d'un seul homme aurait été imputée à toute l'humanité ?

Ne pourrions-nous pas, à la manière d'Abraham, poser la même question avec tremblement mais confiance :

« Feras-tu mourir spirituellement l'innocent avec le coupable ? Loin de toi une telle manière d'agir ! Celui qui juge toute la terre n'exercera-t-il pas la justice ? »

Ces mots, dans la bouche du patriarche, ne sont pas un défi lancé à Dieu, mais un cri de foi. Ils affirment que la justice divine ne saurait se contredire elle-même, et qu'aucun décret, aucune doctrine, ne peut rendre Dieu injuste.

Si donc il est vrai que Dieu ne confond pas le juste et le méchant à Sodome, comment pourrions-nous affirmer qu'au commencement Il aurait condamné, en Adam, une multitude d'êtres totalement étrangers à son acte ? Si le Juge de toute la terre agit toujours selon la vérité, alors la condamnation universelle suppose une participation universelle, réelle, même si elle demeure pour nous mystérieuse.

L'une des raisons est que l'intervalle entre la vie spirituelle et la mort spirituelle fut si bref qu'il devient difficile de chercher la réponse ailleurs que dans le jardin avant la chute. C'est là, dans cette scène originelle, que se joue en germe tout ce que l'histoire humaine déploiera ensuite comme une longue conséquence. Le reste de l'histoire de l'humanité ne fut qu'un cimetière spirituel, une tragédie si grande que, si nous sommes incapables de discerner le moindre signe de responsabilité collective dans la chute, la justice de Dieu devient alors extrêmement difficile à contempler sans trouble.

Certains parviennent à vivre selon les modèles traditionnels sans les questionner. Beaucoup diront même que cela fait partie des choses qui dépassent nos capacités intellectuelles et qu'il faut marcher par la foi, accepter de ne pas avoir toutes les réponses. Cela est vrai pour bien des choses, mais comment concilier cela avec la base même de la nature de Dieu et la nature de l'Évangile ?

Nous savons que l'homme est mort spirituellement depuis la chute et que nous sommes tenus responsables pour cela et pour notre incapacité à chercher et aimer Dieu. Mais comment pouvons-nous l'être si nous n'étions pas dans ce jardin et que nous sommes simplement crée ainsi ?

Je ne prétends pas être plus sage que ceux qui m'ont précédé. Mon seul but est d'offrir une hypothèse que chacun pourra examiner à la lumière des Écritures. Car si nous sommes jugés pour le péché d'un autre, où serait la justice que même Abraham reconnaissait en Dieu ? Et si le péché d'Adam ne nous appartient en rien, pourquoi la mort nous atteindrait-elle avec une telle universalité, sans exception ni échappatoire ?

Mais si – hypothèse à méditer – nous n'avions pas seulement hérité de la faute d'Adam, mais participé réellement à sa rébellion ; si l'humanité n'avait pas été seulement représentée en lui, mais contenue en lui, unie à lui dans un acte collectif – alors le jugement de Dieu ne

serait plus une imputation étrangère, mais la conséquence naturelle d'un choix commun.

Dans ce cas, les mots d'Abraham reprendraient tout leur sens : « Le juge de toute la terre ne fera-t-il pas ce qui est juste ? » (Genèse 18 :25). Dieu ne confondrait pas l'innocent et le coupable, car il n'y aurait pas, à proprement parler, d'innocents en dehors du Christ. Tous auraient péché réellement, mais dans un mystère d'unité que notre regard moderne peine à concevoir.

Cette perspective ne prétend pas clore le débat, mais elle offre, me semble-t-il, un espace de cohérence où la justice divine et la condition humaine cessent de s'opposer pour être comprises dans une même lumière. Et peut-être qu'en revenant à cette scène ancienne – un vieil homme se tenant debout devant Dieu, plaidant humblement pour la justice –, nous retrouvons la juste attitude pour aborder ce mystère : non comme des théoriciens, mais comme des chercheurs qui savent qu'ils marchent sur un terrain sacré.

***

Résumé du chapitre

La question posée

Adam était libre, pleinement capable d'obéir, placé dans les meilleures conditions possibles. Sa désobéissance était donc totalement inexcusable.

Mais si nous naissons aujourd'hui dans la mort spirituelle à cause de lui, sans avoir participé à son acte, comment la justice de Dieu peut-elle être préservée ?

La tension mise en lumière

Le récit de la chute montre qu'Adam méritait le jugement : il n'a péché ni par ignorance ni par contrainte, mais par orgueil.

Cependant, si nous n'avons aucune part réelle à cet acte, alors nous ne serions que les victimes d'un héritage. Nous naîtrions condamnés sans avoir jamais choisi. L'exemple d'Abraham plaidant pour Sodome révèle un principe fondamental qui est que Dieu ne confond jamais l'innocent et le coupable.

Si Dieu n'aurait pas détruit une ville contenant de véritables justes, alors Il ne peut condamner l'humanité entière sans participation réelle au mal jugé. Si la condamnation est universelle, c'est qu'elle repose sur une implication universelle.

L'orientation proposée

L'hypothèse avancée qui sera développée par la suite est que l'humanité n'a pas seulement été représentée en Adam mais était réellement unie à lui. La chute ne serait donc pas l'acte d'un individu isolé dont nous subirions les conséquences, mais l'acte de l'humanité encore unifiée. Ainsi, la justice de Dieu ne reposerait pas sur

l’imputation d’une faute étrangère, mais sur la participation réelle d’un sujet collectif dont nous sommes issus.

La question devient alors : si Dieu ne confond pas le juste et le méchant, ne faut-il pas que nous ayons été réellement impliqués pour être justement condamnés ?

Une voie médiane : la perspective de l'homme collectif

Il paraît donc légitime - et peut-être même nécessaire - d'explorer une voie qui s'inscrive dans le sillage du réalisme Augustinien, non pour rivaliser avec les modèles classiques ni pour prétendre résoudre exhaustivement un mystère aussi profond que celui de l'origine déchue de l'humanité, mais pour proposer une hypothèse de travail à soumettre patiemment à l'épreuve de l'Écriture.

Pour la désigner provisoirement, je parlerai d'une perspective de l'homme collectif. Elle ne vise pas à abolir les systèmes existants, mais à tenter de tenir ensemble, sans les opposer, deux affirmations bibliques que la théologie a souvent eu du mal à articuler sans tension : la souveraineté parfaite de Dieu et la responsabilité réelle de l'homme.

Par « homme collectif », il ne faut entendre ni une préexistence des âmes, ni une fusion mystique des personnes, ni une simple représentation juridique extérieure. Il ne s'agit pas de supposer que des consciences individuelles existaient avant leur naissance, ni que les individus seraient absorbés dans une entité impersonnelle. L'hypothèse est plus sobre : avant la chute, l'humanité pouvait exister en Adam comme unité

de nature et de principe volontaire, antérieure à la dispersion historique des existences individuelles.

Adam ne serait donc pas seulement le premier homme dans l'ordre chronologique, mais le lieu originaire où la nature humaine existait encore sans fragmentation. En lui, l'humanité n'était pas encore multipliée en sujets distincts ; elle existait comme totalité vivante, portée par un unique souffle de vie reçu de Dieu. La distinction des personnes n'était pas niée, mais encore non déployée historiquement.

Dans cette perspective, la participation de l'humanité à l'acte d'Adam ne doit pas être comprise comme une participation consciente et délibérative de chaque futur individu, mais comme une participation ontologique. La volonté humaine, encore une dans son principe, s'est exprimée en Adam avant que cette unité ne se déploie en volontés personnelles distinctes. L'acte de désobéissance ne serait donc pas seulement imputé à l'humanité ; il serait accompli par elle dans son unité originelle, selon un mode d'existence antérieur à la condition postlapsaire.

Ainsi comprise, la solidarité « en Adam » ne repose ni sur un mécanisme arbitraire d'imputation, ni sur une simple transmission biologique, mais sur l'idée que l'humanité a réellement agi à son origine, lorsque l'homme existait encore comme totalité non fragmentée. Ce cadre permet de penser la justice du jugement divin

sans réduire l'homme à une victime passive d'un acte qu'il n'aurait partagé d'aucune manière.

Il ne s'agit pas d'ériger cette perspective en conclusion acquise. Elle constitue une hypothèse herméneutique, appelée à être confrontée au texte hébreu de la Genèse, à la structure narrative du récit de la chute, ainsi qu'au témoignage paulinien. Si elle échoue à rendre compte fidèlement des données scripturaires, elle devra être abandonnée. Mais si elle permet d'articuler de manière cohérente la chute, la responsabilité humaine et la rédemption en Christ, alors elle pourra être considérée non comme une innovation spéculative, mais comme un approfondissement légitime de l'héritage chrétien.

Si une telle lecture se confirme, elle permettrait de comprendre que Dieu ne punit pas arbitrairement des innocents, ni ne décrète la chute comme une fatalité. Il jugerait une humanité réellement libre, qui, dans son unité première, aurait choisi la désobéissance. Et c'est pourquoi, dans sa grâce infinie, Il aurait choisi de racheter une nouvelle humanité en Christ – le « dernier Adam » (1 Corinthiens 15:45) – afin de restaurer, en mieux encore, ce que le premier avait perdu.

Une forme « d'existence » avant la naissance : indices d'un mystère ancien

Avancer qu'il puisse exister, au commencement, une certaine participation réelle de l'humanité à la faute d'Adam – et donc une forme d'existence avant la naissance – n'est pas sans péril. C'est un fil fragile, où la pensée peut glisser vers des spéculations que l'Écriture ne soutient pas. Mais peut-être ne faut-il pas non plus le rompre trop vite, car plusieurs passages de la Parole semblent suggérer qu'avant même nos naissances individuelles, une réalité collective existait déjà, une forme d'unité de l'humanité en son premier père. Parce qu'il s'agit d'une tâche délicate il est tout d'abord nécessaire de démontrer ce que l'Écriture autorise à concevoir.

1. Lévi dans les reins d'Abraham : une solidarité active (Hébreux 7:9–10)

« Et, pour ainsi dire, Lévi, qui perçoit la dîme, l'a payée par Abraham ; car il était encore dans les reins de son père lorsque Melchisédek alla au-devant de lui. » (Hébreux 7:9-10)

Ce passage est l'un des plus remarquables du Nouveau Testament pour la question qui nous occupe. L'auteur de l'épître aux Hébreux n'emploie pas ici une simple image

rhétorique détachée de toute portée ontologique ; il s'appuie sur un principe de solidarité réelle pour construire un argument théologique décisif. Il affirme que Lévi « a payé » la dîme, alors même qu'il n'était pas encore né.

L'expression ὡς ἔπος εἰπεῖν (« pour ainsi dire ») mérite attention. L'auteur signale qu'il s'apprête à exprimer une vérité qui dépasse les catégories ordinaires de l'expérience. Il ne retire pas l'affirmation ; il prépare le lecteur à une déduction qui suppose une solidarité généalogique plus profonde que la simple succession chronologique.

Le verbe δεδεκάτωται (dedekatōtai), parfait passif de δεκατόω, signifie littéralement : « il a été soumis à la dîme » ou « il a payé la dîme ». Le parfait exprime un état résultant d'un acte accompli : Lévi se trouve dans la condition d'avoir payé, en vertu de l'action d'Abraham. Le passif indique que l'acte ne procède pas de son initiative personnelle ; il lui est attribué en raison d'une relation objective. Le texte ne dit pas que Lévi bénéficia indirectement du paiement, mais qu'il a lui-même payé - bien que par l'intermédiaire d'un autre.

La justification est immédiatement donnée : « car il était encore dans les reins de son père » (ἐν τῇ ὀσφύϊ τοῦ πατρὸς). L'expression est un idiome biblique ancien. Les « reins » (ὀσφῦς) désignent le siège de la génération, mais dans le langage scripturaire ils évoquent plus

qu'une simple réalité biologique : ils renvoient au principe vital d'où procède la descendance. Être « dans les reins » d'un autre, c'est être contenu en lui comme en sa source.

Il est significatif que Lévi ne soit pas le fils immédiat d'Abraham, mais son arrière-petit-fils. Plusieurs générations séparent l'acte d'Abraham de la naissance de Lévi. Pourtant, l'auteur considère que la solidarité généalogique suffit pour attribuer l'acte du patriarche à sa descendance lévitique. L'argument ne fonctionnerait pas si cette solidarité n'était qu'une métaphore littéraire. Toute la démonstration visant à établir la supériorité du sacerdoce de Melchisédek sur celui de Lévi repose sur la réalité de cette attribution.

Il ne s'agit pas nécessairement d'affirmer une conscience préexistante de Lévi en Abraham. Le texte ne va pas jusque-là. Mais il affirme clairement qu'une action accomplie dans l'ancêtre peut être réellement attribuée à ceux qui procèdent de lui, en vertu d'une unité d'origine. Il existe donc, au moins dans ce cadre, une conception biblique d'une participation réelle - non consciente, mais objective - à l'acte d'un ancêtre.

La tradition ancienne a perçu la portée de ce passage. Jean Chrysostome et Théodoret y voyaient l'expression d'une solidarité réelle du peuple en son patriarche. Augustin lui-même s'y réfère pour illustrer la possibilité que tous aient été « en Adam » comme Lévi était « en

Abraham ». Il ne développe pas pleinement une théorie de participation active, mais il reconnaît qu'il existe ici un principe d'inclusion réelle.

Ce texte dépasse donc la simple biologie. Il introduit une théologie de l'unité participative : l'acte d'un seul peut être attribué véritablement à ceux qui sont « en lui », non par fiction juridique, mais par communauté d'origine. Cela ne suffit pas à prouver que l'humanité a agi activement en Éden, mais cela interdit de rejeter d'emblée cette possibilité comme étrangère à la pensée biblique.

On retrouve ici une structure qui fait écho à l'argument paulinien de Romains 5:12 : « … et ainsi la mort a passé sur tous les hommes, parce que tous ont péché. » Paul ne dit pas seulement que tous ont subi les conséquences du péché d'Adam ; il affirme que tous ont péché. La formulation suggère, elle aussi, une solidarité plus profonde qu'une simple transmission d'effets.

Si Lévi peut être dit avoir « payé » en Abraham sans exister encore comme individu distinct, alors il n'est plus incohérent, du point de vue biblique, d'envisager que l'humanité ait pu pécher en Adam d'une manière réelle, quoique mystérieuse. L'Écriture offre au moins les catégories nécessaires pour penser une telle solidarité.

2. Jacob et Ésaü : deux réalités en un seul sein (Genèse 25:22–23 ; Romains 9:10–11)

« Les enfants se heurtaient dans son sein… et l'Éternel lui dit : deux nations sont dans ton ventre. » (Gn 25:22–23)

Avant même leur naissance, Jacob et Ésaü sont distingués par Dieu, non seulement comme deux enfants, mais comme deux nations, deux orientations spirituelles inscrites dès l'origine dans le dessein divin. Leur lutte intra-utérine manifeste un mystère : avant toute conscience, il existe déjà en eux une direction, une vocation. Le texte laisse entendre que l'histoire de l'homme ne commence pas à l'éveil de la raison, mais dans les profondeurs du dessein divin, bien avant que la volonté ne s'exerce.

Paul reprend cet épisode lorsqu'il aborde le thème de l'élection :

« Car, avant qu'ils fussent nés et qu'ils eussent fait ni bien ni mal… » (Rm 9:11)

À première vue, cela semble contredire l'idée d'une participation réelle à la chute. Mais si Ésaü n'a encore rien fait, comment Dieu pourrait-il le rejeter sans injustice ?

Paul poursuit :

« Je ferai miséricorde à qui je fais miséricorde, et j'aurai compassion de qui j'ai compassion. » (Rm 9:15)

Ainsi, la distinction ne se fonde ni sur les œuvres ni sur les mérites, mais sur la miséricorde. Or, la miséricorde ne s'exerce jamais dans le vide : elle présuppose un état de perdition réelle. Si Dieu fait grâce, ce n'est pas à des innocents abstraits, mais à des pécheurs réels ; si Dieu juge, ce n'est pas par caprice, mais en réponse à une rébellion déjà effective dans la condition adamique commune. Paul n'oppose donc pas justice et grâce, il les articule : la grâce se déploie au sein d'une humanité déjà coupable. Jacob et Ésaü n'entrent pas dans l'histoire à partir d'une neutralité morale : ils sont façonnés à partir d'une même « masse » déchue, et c'est au sein de cette masse que Dieu distingue selon son bon plaisir.

Cela ne signifie pas pour autant que chacun aurait déjà posé des actes personnels avant sa naissance. La question qui demeure est la suivante : Dieu considère-t-il l'homme coupable seulement parce qu'il est inclus dans une nature pécheresse, ou parce qu'il a, d'une manière mystérieuse, réellement participé à la chute de cette nature ? Paul ne tranche pas explicitement ce point, et peut-être est-ce volontaire. Il laisse ce lieu de silence où la souveraineté divine rencontre la solidarité humaine, tout en affirmant avec force que Dieu ne fait jamais injustice.

Une chose est certaine : Dieu ne fait jamais injustice. L'Écriture affirme qu'il « n'impute pas le péché à autrui » (Éz 18:20), ce qui rend difficile l'idée d'un simple transfert légal. Mais elle enseigne aussi que « tous ont

péché » (Rm 3:23), ce qui implique une culpabilité réelle, quoique mystérieuse. Ainsi, la sagesse consiste à chercher une voie qui maintienne à la fois la justice de Dieu et la réalité du péché commun, sans prétendre résoudre le mystère.

C'est ici que le langage de Paul prend tout son poids. Il écrit :

« Ô homme, toi qui es-tu pour contester avec Dieu ? Le vase d'argile dira-t-il à celui qui l'a formé : Pourquoi m'as-tu fait ainsi ? » (Rm 9:20)

Le verbe grec pour « formé », πλάσας (plásas), est le même que celui employé dans la Septante pour décrire la formation d'Adam à partir de la poussière (Gn 2:7) et d'Ève à partir d'Adam (Gn 2:22). Paul ne parle donc pas d'une création ex nihilo, mais d'un modelage à partir d'une matière déjà existante : l'humanité façonnée depuis la chute.

Et il précise aussitôt :

« Le potier n'est-il pas maître de l'argile pour faire avec la même masse un vase d'honneur et un vase d'un usage vil ? » (Rm 9:21)

Cette expression – *la même masse* (ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος, *ek tou autou phurámatos*) – mérite une attention particulière. Elle désigne une origine commune, non seulement biologique, mais existentielle : les deux

types de vases procèdent d'une même humanité, désormais située dans l'état post-chute. Paul ne parle pas de deux créations distinctes, ni de deux substances différentes, mais d'un seul matériau humain, déjà marqué par la corruption.

Si la « masse » évoquée par Paul désignait l'homme tel qu'il fut créé à l'origine, bon et droit, toute distinction ultérieure entre vases de colère et vases de miséricorde deviendrait incompréhensible, voire injustifiable. La masse dont il est question ne peut donc être que l'humanité déchue, issue de l'homme collectif après la rupture, devenue le lieu où se déploient désormais la justice et la grâce de Dieu.

Toutefois, Paul introduit une asymétrie remarquable dans la manière dont il parle des deux types de vases – asymétrie souvent négligée, mais théologiquement lourde de sens. Les *vases de colère* sont décrits comme « formés / ajustés pour la perdition » (κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν, *katērtisména eis apōleian*), une forme passive qui ne précise pas explicitement l'agent de cette « préparation ». En revanche, les *vases de miséricorde* sont dits « préparés d'avance pour la gloire » (προητοίμασεν εἰς δόξαν, *proētoímasen eis dóxan*), avec un verbe actif attribué sans ambiguïté à Dieu.

Cette différence verbale suggère que la perdition n'est pas présentée, chez Paul, comme le fruit d'un acte créateur positif de Dieu, mais comme l'aboutissement

d'un état déjà corrompu, que Dieu supporte (ἤνεγκεν, *ēnenken*) avec patience, tandis que la gloire, elle, procède d'une intervention gracieuse explicite, attribuée sans ambiguïté à l'action divine. Autrement dit, Dieu ne « fabrique » pas des vases de colère ; il les endure dans leur condition, tandis qu'il prépare activement les vases de miséricorde pour la gloire.

Or, certaines lectures théologiques – sans toujours l'énoncer explicitement – tendent à inverser cette dynamique textuelle. En réduisant la culpabilité humaine à une imputation exclusivement externe, détachée de toute participation réelle à la faute originelle, ces modèles en viennent implicitement à faire reposer la perdition sur un décret créateur plutôt que sur une condition déjà jugée. Les vases de colère se trouvent alors privés de toute faute véritablement engagée : ils ne seraient coupables que par héritage juridique, conduits à reproduire nécessairement ce qu'ils n'ont jamais librement voulu, jusqu'à la condamnation finale.

C'est ici que réside la difficulté majeure – non dans le texte de Paul, mais dans certaines interprétations qui lui sont imposées. Car une telle lecture déplace le poids de la responsabilité hors de l'humanité réelle et le fait retomber, de manière indirecte, sur l'acte créateur lui-même. À l'inverse, le texte paulinien maintient une distinction essentielle : la perdition se déploie dans une humanité déjà coupable et supportée avec patience,

tandis que le salut procède d'une initiative souveraine de grâce. L'élection ne crée pas la faute ; elle intervient au sein d'un monde déjà perdu.

La différence entre les vases ne réside donc pas dans la substance – la masse est la même – mais dans le dessein divin à l'égard d'une humanité déjà perdue. L'élection n'est pas la cause de la chute ; elle intervient au sein d'un monde déchu, comme un acte de grâce imméritée. Le problème ultime n'est pas de comprendre pourquoi certains sont jugés, mais pourquoi certains sont sauvés.

Paul ne cherche pas ici à « défendre » Dieu contre l'accusation d'injustice ; il déplace la question. Il ne nie pas la culpabilité humaine, il la présuppose. Et s'il invite au silence devant le mystère du dessein divin, ce n'est pas pour étouffer la réflexion, mais parce que, face à une humanité déjà condamnée en Adam, la vraie énigme n'est pas la justice du jugement, mais la surabondance de la miséricorde.

Ainsi, Jacob et Ésaü ne sont pas deux pages vierges sur lesquelles Dieu aurait arbitrairement inscrit le salut ou la perdition. Ils sont les héritiers d'une même nature déchue, et Dieu, dans sa souveraineté, tire de cette masse unique deux destinées qui servent toutes deux sa gloire : la justice dans l'un, la miséricorde dans l'autre. Cette distinction ne contredit pas la bonté divine : elle la révèle au cœur même d'une humanité qui s'est détournée de Lui.

Jacob et Ésaü, comme nous tous, étaient déjà dans les reins d'Adam lorsque la désobéissance se produisit. Mais, de ce fait, ils étaient aussi connus de Dieu avant leur naissance – non comme des âmes condamnées ou élues sans raison, mais comme des êtres enracinés dans une même histoire spirituelle.

Leur existence montre que, pour Dieu, l'identité spirituelle précède la conscience, et que la naissance physique ne crée pas notre réalité : elle la révèle. Cela ne suffit pas, certes, à démontrer avec certitude une participation active au péché d'Adam ; mais toute autre approche soulève une difficulté majeure. Car si Dieu haïssait un être en raison d'une faute qui ne serait que imputée depuis un autre, nous sortirions non seulement du sens même du mot pécher, mais aussi de la manière dont l'Écriture en atteste toujours l'application – à savoir, comme la responsabilité réelle de celui qui agit.

3. Jérémie : connu avant d'être formé (Jérémie 1:5)

« Avant que je t'eusse formé dans le ventre de ta mère, je te connaissais ; avant que tu fusses sorti du sein, je t'avais consacré. » (Jr 1:5)

Dieu ne dit pas : « Je savais que tu existerais », mais : « Je te connaissais. » Le verbe hébreu יָדַע (yadaʿ) signifie bien plus qu'un savoir conceptuel : il exprime une connaissance intime, engagée et aimante. C'est le même mot employé pour la communion conjugale (Adam

connut Ève, Gn 4:1) et pour la relation d'alliance entre Dieu et Israël : « Je vous ai connus, vous seuls parmi toutes les familles de la terre » (Am 3:2).

Ainsi, connaître, dans le langage biblique, ne désigne pas l'anticipation intellectuelle d'un événement, mais l'entrée en relation ; non pas une observation distante, mais une possession aimante. Dieu ne connaissait donc pas Jérémie comme une idée abstraite, mais comme une personne réelle dans son dessein vivant. Il n'est pas nécessaire – ni légitime bibliquement – d'imaginer une préexistence individuelle et consciente du prophète avant sa conception ; mais il faut reconnaître que son être avait déjà une réalité relationnelle dans la pensée de Dieu. Avant même que Jérémie fût formé, il était connu, aimé et déjà appelé. La relation précède la formation ; la vocation précède la naissance.

Cette parole rappelle que la personne précède le corps : la vie physique est le vêtement visible d'une réalité déjà pensée et voulue de Dieu. La chair n'est pas la source de l'homme, mais le lieu où se manifeste ce que Dieu avait déjà résolu en lui. Ainsi, la conception n'est pas le commencement de l'être, mais la révélation dans le temps d'une intention éternelle. L'expression divine est double : « Je t'ai connu » et « Je t'ai consacré ». La connaissance précède la consécration, mais la contient déjà. Chez Dieu, connaître, c'est déjà séparer et destiner ; c'est reconnaître comme sien avant même de donner

forme. La vocation découle naturellement de cette connaissance : être connu de Dieu, c'est déjà être orienté vers Lui. Dieu n'attend pas la naissance de Jérémie pour lui conférer un sens ; Il le porte dès l'origine comme un être signifiant.

L'image du potier façonnant l'argile (Jr 18:6) trouve ici son écho : Jérémie est une pensée du potier avant d'être un vase dans sa main. Cette cohérence rejoint le langage de Paul dans Romains 9 : Dieu « forme » à partir d'une même masse, non pour créer ex nihilo, mais pour donner forme à ce qu'Il a déjà connu. Ce mystère n'est pas isolé. Il s'inscrit dans la grande trame biblique où la connaissance divine précède toujours l'existence humaine. David s'émerveille : « Tes yeux me voyaient quand j'étais une masse informe, et dans ton livre étaient inscrits tous les jours qui m'étaient destinés avant qu'aucun d'eux n'existe » (Ps 139:16). Paul dira de lui-même : « Dieu m'avait mis à part dès le sein de ma mère et m'a appelé par sa grâce » (Ga 1:15).

Partout, la révélation affirme cette même réalité : Dieu connaît avant que nous sachions, Il appelle avant que nous répondions, Il aime avant que nous existions. Cette connaissance précède tout acte de foi ou de choix, mais elle ne l'annule pas ; elle le rend possible. Jérémie 1:5 révèle au moins une continuité mystérieuse entre le plan divin et la personne humaine. Dieu ne crée pas des êtres au hasard : Il façonne dans le temps ce qu'Il connaît dans

l'éternité. L'existence temporelle devient ainsi l'épiphanie d'une volonté éternelle. La naissance n'est pas la cause de l'être ; elle en est l'apparition. De la même manière, l'homme ne surgit pas du néant, mais du regard créateur de Dieu, qui le « voit » avant qu'il ne soit.

Si Jérémie pouvait être connu avant d'être conçu, il n'est pas déraisonnable de penser que l'humanité tout entière ait, d'une manière analogue, existé « en Adam » avant d'être manifestée dans le temps. Peut-être pas comme des âmes conscientes, mais comme une réalité spirituelle comprise dans la racine commune de l'espèce humaine, connue de Dieu et engagée dans son destin. Car si Dieu connaît avant de créer, le lien entre l'homme premier et sa descendance ne peut être purement biologique : il est aussi ontologique et relationnel. Ce que Dieu forma en Adam, Il le connaissait déjà comme l'humanité entière ; ce qu'Il connaît en Christ, Il le reforme comme une humanité nouvelle.

4. L'aveugle-né : une question qui suppose un possible (Jean 9:1–41)

*« Rabbi, qui a péché, cet homme ou ses parents, pour qu'il soit né aveugle ? – Ce n'est pas que lui ou ses parents aient péché, **mais** afin que les œuvres de Dieu soient manifestées en lui. » (Jn 9:2–3)*

À première vue, la question des disciples étonne : comment un homme aurait-il pu pécher avant sa

naissance ? Ce qui frappe surtout, c'est la réponse de Jésus. Il n'invalide pas l'hypothèse comme impossible ; il en écarte seulement l'application dans ce cas précis et déplace le regard du pourquoi (culpabilité) au pour quoi (finalité de grâce). Ce bref silence du Seigneur est théologiquement éloquent : au Ier siècle, l'idée d'une dimension prénatale de l'existence morale n'était pas tenue pour absurde ; elle appartenait à l'horizon concevable de la foi d'Israël.

Le grec met la pointe au bon endroit : τίς ἥμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ ? – « Qui a péché ? ». Le verbe ἥμαρτεν (aoriste) suggère un acte ponctuel et achevé. Les disciples ne pensent pas seulement à une culpabilité transmise ; ils envisagent la possibilité d'une faute personnelle antérieure à la naissance.

Deux arrière-plans convergent :

- Tradition hébraïque[1] : le péché d'un membre atteint le corps entier (Ex 20 :5 ; Jos 7). Il ne s'agit pas d'une imputation juridico-mécanique, mais d'une contagion organique : lorsque la racine se corrompt, le tronc et les branches en portent la marque.

[1] Exode 20:5 ; Josué 7 ; cf. aussi Deutéronome 5:9.
Sur la notion de solidarité corporative en Israël, voir H. Wheeler Robinson, *Corporate Personality in Ancient Israel*, Philadelphia, Fortress Press, 1964 ; J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, vol. I–II, Oxford University Press, 1926–1940.

- Climat intertestamentaire : certains écrits sapientiaux et alexandrins (p. ex. Sg 8 :19-20[2] ; traditions autour de Philon[3]) admettent une antériorité spirituelle de la personne dans la connaissance divine, sans nécessairement postuler une préexistence consciente.

À cela s'ajoute le témoignage des manuscrits de Qumrân, où plusieurs hymnes (notamment 1QHa IV, 29-30 ; 1QS III, 15-17[4]) évoquent un mal présent « dès le sein maternel » et une corruption liée à la « chair » avant même l'exercice conscient de la volonté. Sans en faire une doctrine systématique de la préexistence, ces textes, contemporains du ministère de Jésus, attestent au moins que l'idée d'une corruption innée, antérieure à toute décision personnelle, appartenait déjà au paysage

---

[2] Sagesse 8:19–20.
Sur l'interprétation de ce passage et son arrière-plan anthropologique, voir D. Winston, *The Wisdom of Solomon*, Anchor Bible 43, New York, Doubleday, 1979, p. 176–179.

[3] Sur la pensée de Philon concernant l'âme et l'antériorité dans le dessein divin, voir *De Opificio Mundi* §§ 134–135 ; *De Somniis* I, 22–23.
Cf. aussi D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden, Brill, 1986.

[4] 1QHa IV, 29–30 ; 1QS III, 15–17.
Éditions : F. García Martínez & E. Tigchelaar (éds.), *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Leiden, Brill, 1997–1998.
Sur l'anthropologie du mal dans les textes de Qumrân, voir J. J. Collins, *Beyond the Qumran Community*, Grand Rapids, Eerdmans, 2010, p. 55–72.

spirituel juif. La question des disciples ne surgit donc pas dans le vide : elle reflète un horizon théologique où l'existence morale ne se laisse pas enfermer dans la seule chronologie de la naissance.

La réponse de Jésus ne nie pas le péché, elle transfigure son sens. « Ce n'est pas que lui ou ses parents aient péché, mais afin que les œuvres de Dieu soient manifestées en lui. » Le mais (ἀλλ᾽ ἵνα) introduit une proposition de finalité : ἵνα φανερωθῇ (hina phanerōthē) – « afin que soient manifestées ». Jésus ne déclare pas qu'il n'y a pas de péché dans l'histoire humaine ; il refuse le moralisme causal qui ferait de chaque mal corporel la peine proportionnée d'une faute personnelle. Il déplace le cadre : la cécité n'est pas un châtiment individuel, mais le théâtre d'un dévoilement divin.

Ainsi, loin de contester la solidarité du péché, Jésus en purifie la compréhension : il distingue l'état commun (ontologique) de l'acte personnel (moral). Si cet homme n'avait aucun lien avec le péché, naître aveugle « pour la gloire de Dieu » paraîtrait injuste ; mais si tous sont impliqués dans la corruption adamique (Rm 3 :23), Dieu demeure juste en faisant de cette fragilité le lieu d'une manifestation de sa miséricorde.

Le cadre biblique confirme ce principe : la Bible situe maladie, mort et désordre sous le signe d'une corruption universelle : « La création a été soumise à la vanité, non de son gré… » (Rm 8 :20). Le handicap de l'aveugle-né

n'est pas la preuve d'une faute personnelle ; il signifie une rupture plus ancienne : la cécité spirituelle d'Adam, et en lui de tous (Ps 51 :7 [LXX 50 :7] ; Job 14 :4). La faute précède la conscience individuelle – non comme souvenir, mais comme état.

Dans ce cadre, la guérison n'est pas un simple soulagement ; c'est un acte créateur. Le geste de Jésus – boue et salive (Jn 9 :6) – renvoie à Gn 2 :7, où Dieu façonne et insuffle. Le Verbe mêle à nouveau la terre et son « souffle » : il recrée. Le nom même de la piscine, Siloé – « Envoyé » (Jn 9 :7) – rattache la guérison à la christologie johannique : celui qui est « Envoyé » (ἀπεσταλμένος) envoie l'aveugle se laver et lui rend la vue (Is 35 :5 ; 42 :6-7). Jean 9 est une lumière de Genèse au cœur de l'Évangile : le second Adam rend la vue à l'homme né des ténèbres. Les pères ont vu dans l'aveugle-né la figure de l'humanité. Origène écrit :

« Nous étions tous aveugles de naissance, mais le Christ a ouvert nos yeux. »[5]

Augustin rejette l'idée d'une âme fautive avant le corps, mais confesse la solidarité ontologique :

[5] Origène interprète fréquemment l'aveugle-né comme une figure de l'humanité entière marquée par la chute. Cf. Origène, *Commentaire sur Jean*, livre VI.

« Non qu'il ait péché avant de naître ; mais la nature humaine est aveugle dès la naissance à cause d'Adam. » (Tract. in Io. 44)[6].

Les Réformateurs (Calvin) maintiennent l'universalité du péché tout en refusant l'équation « souffrance = faute personnelle »[7]. Lignes convergentes : Jean 9 ne nie pas la chute commune ; il défait l'automatisme punitif et oriente vers la révélation des œuvres de Dieu. En bref, l'Église a retenu ici non une « préexistence des âmes », mais la préconnaissance de Dieu et la solidarité réelle en Adam, dont les maux du monde sont les symptômes – non des peines tarifées.

Jean 9 ne fournit pas une preuve d'une participation consciente au péché d'Adam, mais il ouvre un horizon théologique où une participation réelle – ontologique et organique – devient concevable. Jésus ne réfute pas l'intuition d'une antériorité du mal à la conscience individuelle ; il la sanctifie en l'ordonnant à la finalité divine : « afin que les œuvres de Dieu soient manifestées

---

[6] Augustin rejette explicitement toute idée de faute personnelle avant la naissance tout en affirmant la solidarité ontologique de l'humanité en Adam. Voir *Tractatus in Ioannis Evangelium* 44. Il y affirme que l'aveuglement est lié à la nature humaine déchue, non à un péché individuel antérieur.

[7] Calvin maintient l'universalité du péché originel tout en refusant toute équation directe entre souffrance et faute personnelle. Voir Jean Calvin, *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, ad loc. Jn 9.

». Le mal n'est pas ici un simple effet du hasard ou de la fatalité, mais le lieu où Dieu se révèle comme Créateur rédempteur.

5. Élus avant la fondation du monde (Éphésiens 1:4)

« Il nous a élus en lui avant la fondation du monde. »

Ce verset n'exprime pas une simple prescience divine, comme si Dieu se contentait de prévoir des existences futures ; il décrit une réalité d'union décidée « avant la fondation du monde ». Il s'agit d'une réalité ontologique du côté de Dieu : dans son dessein éternel, nous sommes déjà compris « en Christ », avant même que le temps commence. L'homme n'est pas d'abord une individualité surgie dans l'histoire, puis ensuite reliée au Christ ; il est voulu, pensé, choisi en relation avec son Chef. Cette antériorité ne signifie pas que nous existions comme personnes déjà formées avant la création, mais que notre être reçoit son sens d'un décret d'union au Fils qui précède toute histoire.

Dieu ne connaît pas ses élus comme des données à venir, mais comme des êtres déjà inclus dans son dessein vivant. Ainsi, l'élection n'est pas seulement un choix, mais une intégration dans le Christ éternel, le dernier Adam, avant même l'apparition du premier. Le Christ n'est pas venu réparer un accident : il est la raison première de la création, le centre de tout ce que Dieu a voulu manifester. Mais si notre union au second Adam

précède le temps, pourquoi serait-il impossible que notre union au premier Adam l'ait, elle aussi, précédée ?

Paul ne distingue pas la structure de ces deux unions : il emploie le même langage pour les deux. « De même que tous meurent en Adam, de même aussi tous revivront en Christ » (1 Co 15:22). Le même ἐν lie la mort et la vie, la chute et la rédemption. Dans les deux cas, l'homme est inclus dans un chef : il existe en un autre avant d'exister pour lui-même. Paul ne décrit pas deux modèles à imiter, mais deux réalités d'appartenance.

Il faut rappeler une chose essentielle, nous ne sommes pas sauvés par imitation des actes du Christ : il est vrai que, lorsque nous sommes en lui, nous devenons capables de produire des œuvres qui ressemblent aux siennes, sous l'influence du Saint-Esprit ; mais ces œuvres ne nous sauvent pas – elles témoignent du salut déjà reçu. Elles sont la conséquence, non la cause, de notre union au second Adam. Le principe d'imitation, appliqué au péché originel, détruit cette symétrie.

S'il est vrai que nous ne sommes pas sauvés par imitation, nous ne pouvons pas davantage être déchus par imitation. Car si la grâce découle de l'acte du Christ, la faute doit découler de l'acte d'Adam. Le péché, contrairement à la grâce, n'est pas un don : c'est un acte. La grâce se reçoit ; le péché se commet. Et s'il affecte toute la race, c'est qu'en Adam, nous avons eu part à cet acte originel.

Dieu peut être parfaitement juste en nous imputant la justice du Christ sans qu'aucun acte préalable de notre part n'en soit la cause, car la grâce procède de sa générosité souveraine. Elle ne suppose pas un mérite antérieur ; elle n'exige pas une contribution causale du bénéficiaire, mais seulement la réception de ce qui est offert. L'imputation de la justice relève du don.

Le péché, en revanche, ne peut être imputé selon la même logique. La condamnation ne procède pas d'un don gracieux, mais d'un jugement moral. Or l'Écriture présente la justice divine comme intrinsèquement liée à la responsabilité personnelle. « Les pères ne seront pas mis à mort pour les fils, et les fils ne seront pas mis à mort pour les pères ; chacun sera mis à mort pour son propre péché » (Deutéronome 24:16). Ce principe juridique fondamental affirme que la culpabilité pénale n'est jamais transférée à un innocent.

Certes, l'Écriture connaît des solidarités collectives et des conséquences qui traversent les générations. Mais le jugement pénal proprement dit demeure attaché à l'acte personnel. Dieu peut faire grâce à qui il veut ; mais il ne condamne pas un homme pour une faute à laquelle il n'aurait aucune part réelle.

Ainsi, si le péché d'Adam nous est imputé, ce ne peut être par simple transfert juridique, comme s'il s'agissait d'une décision arbitraire du ciel. Dieu ne déclare pas coupable celui qui ne l'est pas ; il ne saurait juger sans

participation réelle. Si donc toute l'humanité porte la faute d'Adam, c'est que toute l'humanité a agi en lui. Cela implique nécessairement que nous étions présents en sa racine – non comme spectateurs, mais comme participants. De même que Lévi a offert la dîme dans les reins d'Abraham (Hé 7:9–10), nous avons, dans la chair d'Adam, tendu la main vers le fruit défendu.

***

Résumé du chapitre

L'enjeu du chapitre

Ce chapitre veut montrer une chose précise : l'idée d'une participation réelle de l'humanité à la chute n'est pas une spéculation étrangère à la Bible, même si elle doit être abordée avec prudence. Il ne s'agit pas d'enseigner une préexistence consciente des personnes (âme qui vivrait avant le corps), mais d'examiner si l'Écriture autorise l'idée d'une solidarité réelle antérieure à notre individualisation historique.

La thèse défendue

L'Écriture semble permettre de concevoir que, avant nos existences individuelles,l'humanité ait existé comme une réalité collective "en racine", de sorte que l'acte du père puisse être véritablement attribué à ceux qui procèdent de

lui - non comme une fiction juridique, mais comme une unité réelle d'origine.

Les indices bibliques mobilisés

- **Lévi en Abraham (Hé 7:9–10)** : Lévi est dit avoir "payé la dîme" alors qu'il n'était pas né. Cela ne suppose pas sa conscience, mais prouve qu'un acte du père peut être **compté comme l'acte du fils** parce qu'il était "en lui" comme dans sa source.
- **Jacob et Ésaü / la même "masse" (Gn 25 ; Rm 9)** : Dieu distingue avant les œuvres, mais Paul parle d'une **même masse** dont sont façonnés les vases. Cela soutient l'idée que l'homme n'entre pas dans l'histoire depuis un "zéro moral" neutre : il vient d'une condition déjà qualifiée, déjà située.
- **Jérémie "connu" avant d'être formé (Jr 1:5)** : la personne ne commence pas seulement avec la conscience ; l'identité est déjà réelle dans le dessein relationnel de Dieu.
- **L'aveugle-né (Jn 9)** : les disciples envisagent une faute antérieure à la naissance, et Jésus ne ridiculise pas l'idée comme impossible ; il corrige seulement l'application causaliste. Le texte confirme au minimum ceci : **le mal précède la conscience individuelle** comme condition, non comme souvenir.

- **Élus en Christ avant la fondation du monde (Ép 1:4) + "en Adam / en Christ" (1 Co 15:22)** : la Bible pense l'homme en termes d'**appartenance à une tête**. On n'est pas sauvé par imitation du Christ mais par union. Donc la chute ne s'explique pas bien par imitation non plus : elle suppose un lien plus profond à Adam.

Ce que le chapitre refuse explicitement

- Il ne dit pas que nous étions des "âmes" conscientes avant la naissance.
- Il ne dit pas que chaque personne a commis un acte personnel en Éden.
- Il dit : **il existe une participation objective**, en racine, compatible avec la Bible.

Conclusion du chapitre

Le chapitre conclut que l'Écriture fournit des catégories pour penser une **inclusion réelle** de la race humaine en son premier père. Donc, la culpabilité universelle peut être comprise non comme une simple imputation arbitraire, mais comme la conséquence d'une **solidarité réelle et ancienne**, mystérieuse, mais suffisante pour préserver deux exigences :

- **Dieu juge justement** (il ne condamne pas un non-participant),

- **tous ont réellement péché** (Rm 5:12), même si la forme exacte de cette participation dépasse notre expérience moderne.

Le sens du mot « pécher » et la nécessité d'une participation réelle

Plusieurs passages bibliques affirment explicitement que la culpabilité morale ne peut être imputée à un autre que celui qui agit. L'Écriture reconnaît que les conséquences du péché peuvent se transmettre - dans l'histoire, dans les familles, dans les nations - mais elle distingue soigneusement ces effets de la responsabilité morale proprement dite.

1. Le principe explicite : Ézéchiel 18:20

« L'âme qui pèche, c'est celle qui mourra. Le fils ne portera pas l'iniquité du père, et le père ne portera pas l'iniquité du fils. La justice du juste sera sur lui, et la méchanceté du méchant sera sur lui. »

Ce texte ne se contente pas de corriger un abus populaire ; il énonce un principe normatif de justice divine. Le verbe hébreu נָשָׂא (nasaʾ), ici sous la forme לֹא יִשָּׂא (lo yissaʾ), signifie « porter », « supporter le poids de », et dans un contexte judiciaire, « assumer la culpabilité ». Il s'agit du langage même de la responsabilité pénale. Le prophète affirme donc que Dieu ne fait pas porter la faute morale d'un individu à un autre qui n'y aurait aucune part réelle. La justice divine distingue strictement l'auteur de l'acte et les tiers. La mort judiciaire est attachée à l'agent moral, non à la simple appartenance généalogique.

Il est parfois soutenu qu'Ézéchiel 18 ne concernerait que la responsabilité individuelle dans le cadre de l'alliance mosaïque, et non la question du péché originel. Mais cette limitation est théologiquement fragile. La loi mosaïque n'est pas une législation arbitraire : elle reflète le caractère même de Dieu (Dt 32:4 ; Ps 19:8–10). Dieu n'a pas une justice pour Israël et une autre pour l'humanité en général. Son jugement procède de son être immuable. Ainsi, Ézéchiel 18 ne formule pas une règle circonstancielle ; il explicite un principe universel : la culpabilité morale ne peut être imputée qu'à un sujet réellement impliqué dans l'acte jugé.

2. Confirmation dans la Torah : Deutéronome 24:16

« On ne fera point mourir les pères pour les enfants, ni les enfants pour les pères ; on fera mourir chacun pour son propre péché. »

Ce texte législatif reprend exactement le même principe : la peine pénale est personnelle parce que l'acte l'est. La justice judiciaire humaine doit refléter la justice divine. Il ne s'agit pas simplement d'une règle pratique destinée à éviter les abus ; c'est l'application concrète d'un principe moral plus profond.

3. Application historique : 2 Rois 14:6

« Il ne fit point mourir les fils des meurtriers, selon ce qui est écrit dans le livre de la loi de Moïse… mais chacun sera mis à mort pour son propre péché. »

Le roi Amatsia applique ce principe. L'Écriture loue implicitement cette conformité à la loi. Cela montre que le principe n'est ni théorique ni symbolique : il régit effectivement l'administration de la justice. La culpabilité ne se transmet pas par simple filiation.

4. Distinction décisive : conséquences vs culpabilité

Il est crucial de ne pas confondre propagation des conséquences et transfert de culpabilité.

Exode 20:5 déclare :

« Je punis l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et la quatrième génération de ceux qui me haïssent. »

Le texte précise immédiatement : « de ceux qui me haïssent ». Il ne s'agit pas d'un transfert mécanique de culpabilité à des innocents, mais d'un jugement qui atteint une lignée persistant dans la même rébellion. La solidarité ici est morale et active, non passive et subie.

Jérémie 31:29–30 confirme explicitement ce principe en réfutant le proverbe fataliste :

« Les pères ont mangé des raisins verts… »
« Chacun mourra pour sa propre iniquité. »

Le prophète rejette l'idée d'une condamnation fondée sur une causalité étrangère ou sur une simple succession générationnelle. La responsabilité ne se transfère pas : elle s'assume.

5. Implication pour la solidarité adamique

Si ces textes expriment réellement le caractère de la justice divine - et non une simple règle civile contingente - alors toute doctrine du péché originel doit respecter ce principe : Dieu ne condamne pas un non-participant. Cela ne contredit nullement Romains 5:12. Paul affirme que « tous ont péché ». Il ne dit pas seulement que tous subissent les conséquences d'un péché extérieur ; il affirme une implication universelle.

Il existe donc seulement deux possibilités cohérentes :

1. Soit l'imputation adamique est purement externe - et elle entre alors en tension avec le principe explicite de la justice divine.

2. Soit l'humanité a réellement participé, d'une manière ou d'une autre, à l'acte originel - et l'imputation correspond alors à une réalité ontologique.

La seconde option permet d'harmoniser Ézéchiel 18, Deutéronome 24 et Romains 5 sans introduire de contradiction dans la révélation.

L'Apôtre Paul ne contredit jamais le principe énoncé plus haut, il le prolonge et l'élève. Il montre que la justice divine demeure intacte, même dans la condamnation universelle, parce que la participation de tous à la faute d'Adam est réelle et non simplement juridique ou imitative.

Lorsqu'il écrit :

« Par un seul homme, le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et ainsi la mort a passé sur tous les hommes, ***parce que tous ont péché*** *» (Rm 5:12),*

Paul ne dit pas : *parce qu'Adam a péché*. Le texte grec – ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον (eph' hō pantes hēmarton) – signifie littéralement : *dans la mesure où tous ont péché*, ou encore *en ce que tous ont péché*. L'expression ne désigne pas un effet secondaire de la faute d'Adam, mais une identité d'action : la mort règne, non parce qu'un autre a péché, mais parce que tous ont péché.

Autrement dit, la mort n'est pas le simple résultat d'un transfert de culpabilité, mais la conséquence d'une participation. La cohérence de la justice divine l'exige : Dieu ne punit pas celui qui n'a rien fait, il juge selon la vérité de l'acte. Mais si *tous meurent*, c'est donc que *tous ont agi* – non après leur naissance, mais *dans* l'acte premier où la volonté humaine, unie à son chef, a failli.

Beaucoup ont lu ce verset en y voyant simplement la description d'un fait universel : *tous pèchent après leur naissance, et c'est pourquoi tous meurent.* Mais une telle interprétation s'effondre à la lumière de la logique paulinienne. Si Paul voulait dire que la mort atteint tous les hommes parce que tous pèchent individuellement, il n'aurait nul besoin d'invoquer *un seul homme*. Le raisonnement perdrait tout son poids. Le contraste entre *un seul* (ἑνός) et *tous* (πάντες) est au cœur du passage.

C’est l’acte d’un seul qui détermine le sort de tous, parce que tous étaient en lui.

Affirmer que Romains 5:12 signifie simplement que « tous pèchent personnellement » conduit à d’autres contradictions insolubles. Comment expliquer alors que la mort frappe les nourrissons, qui n’ont commis aucun péché conscient ? Si la mort est le salaire exclusif des actes personnels, alors elle ne devrait pas atteindre ceux qui n’ont jamais agi moralement. De plus, si Paul voulait simplement dire que nous sommes tous coupables de nos péchés personnels, il contredirait frontalement la suite du chapitre :

« La mort a régné depuis Adam jusqu’à Moïse, même sur ceux qui n’avaient pas péché par une transgression semblable à celle d’Adam » (Rm 5:14).

Ici, Paul souligne explicitement que la mort frappe même ceux qui n’ont pas péché individuellement comme Adam, c’est-à-dire ceux qui n’ont jamais exercé de choix moral conscient (comme les enfants, ou ceux avant la Loi). Leur mort n’est donc pas la conséquence d’une faute individuelle, mais d’une implication réelle dans la faute commune.

Si, comme le prétendent certains, Paul signifiait que nous péchons tous *par imitation* d’Adam, la question morale deviendrait insoluble. Cela reviendrait à dire que Dieu nous tient pour coupables d’être nés d’une nature déchue, et donc incapables de ne pas pécher. Or, une telle

conclusion ruine la justice divine : elle ferait de la naissance – et non de la désobéissance – la cause du jugement.

Dieu serait alors présenté comme punissant des êtres pour ce qu'ils ne peuvent éviter, non pour ce qu'ils choisissent. Mais l'Écriture entière s'oppose à une telle conception : *« Dieu ne tente personne »* (Jc 1:13), et *« il ne fait point mourir l'innocent avec le coupable »* (Gn 18:25). Or, si nous n'avons jamais eu le choix de ne pas pécher, alors notre culpabilité serait une injustice cosmique.

Et plus encore : ce n'est pas réellement une « imitation » qu'on pourrait invoquer, car Adam, lui, possédait le choix – il pouvait ne pas pécher. Nous, nés de sa descendance déchue, ne pouvons que répéter l'effet d'une volonté déjà brisée. Par conséquent, si notre condition pécheresse n'est qu'un héritage inévitable, nous ne péchons pas comme Adam : nous subissons. Et si nous subissons, Dieu ne pourrait pas nous condamner sans se contredire.

La lecture qui me paraît préserver le plus solidement, à la fois, la justice de Dieu et la culpabilité universelle de l'homme, est celle d'une participation réelle de toute l'humanité à la faute d'Adam.

Tous ont péché *en lui*, lorsque le choix de désobéir était encore possible. Le moment du péché collectif n'est pas notre naissance biologique, mais celui du choix libre d'Adam, où toute la race humaine – encore contenue en sa racine – a exercé une volonté commune. Cette lecture

ne fait pas violence au texte, elle en respecte la structure. Le parallèle constant entre Adam et Christ (Rm 5:12–21 ; 1 Co 15:22) le confirme :

« De même que par la désobéissance d'un seul, beaucoup ont été rendus pécheurs, de même, par l'obéissance d'un seul, beaucoup seront rendus justes » (Rm 5:19).

Si la chute repose sur une imitation, alors la rédemption aussi devrait reposer sur une imitation : or nous ne sommes pas sauvés parce que nous imitons Christ, mais parce que nous sommes en lui. De même, nous ne sommes pas déchus parce que nous imitons Adam, mais parce que nous étions en lui. Cette symétrie parfaite est à mon sens la clef du mystère. Elle sauvegarde la cohérence interne de l'économie divine : Dieu ne juge jamais sans participation, et ne sauve jamais sans union. Le péché comme la grâce s'opèrent par solidarité ontologique, non par simple représentation morale.

Ainsi, Paul demeure pleinement fidèle à la ligne d'Ézéchiel et de la Torah :

« L'âme qui pèche, c'est celle qui mourra » (Ez 18:20).

Dieu ne juge que celui qui agit – mais Paul révèle que tous ont agi en Adam, non individuellement mais collectivement, dans la racine commune de l'espèce humaine.

Ce n'est donc pas une injustice qui fait mourir tous les hommes, mais une justice mystérieuse. Le péché d'Adam

est celui de tous, non par fiction légale, mais par participation réelle. Et c'est pourquoi la grâce du Christ peut, selon une logique inverse mais parallèle, être imputée : non par imitation, mais par union véritable à celui qui obéit.

N'oublions pas que le Christ n'a pas porté nos péchés contre son gré : il affirme lui-même qu'il donne sa vie de son propre chef (Jn 10:17–18). La grâce suppose donc le consentement de Celui qui la donne, non de ceux qui la reçoivent. Mais pour que la condamnation soit juste, la logique est inverse : il faut, d'une manière ou d'une autre, la participation réelle de ceux qui sont jugés, et non le seul acte d'un autre à leur place. Or aucun de nous n'a consciemment approuvé le péché d'Adam ; si donc nous étions tenus pour coupables d'une faute à laquelle nous n'aurions en rien participé, où serait la justice ? Si le péché d'Adam nous était simplement imputé comme une faute étrangère, le mot même de péché perdrait son sens. Un archer qui n'a jamais tiré ne peut être dit avoir manqué la cible. Et s'il n'a jamais tenu l'arc, comment pourrait-il être déclaré coupable ?

Pourtant, selon la conception classique de l'imputation héréditaire, nous serions nés après le tir, déjà coupables d'un échec que nous n'avons jamais tenté d'éviter. Ce serait comme condamner des générations d'archers pour avoir manqué une cible avant même qu'ils n'aient vu l'arc. Une telle conception rendrait la justice divine incohérente : Dieu jugerait des non-acteurs pour un acte qu'ils n'ont pas commis. Or, le mot pécher lui-même

refuse cette contradiction. Il exige la conscience, la visée et la participation.

Le verbe hébreu **חָטָא (ḥāṭāʾ)** et le grec **ἁμαρτάνω (hamartanō)** signifient littéralement « manquer la cible », « dévier du but ». Le péché, dans son sens premier, n'est pas une substance, ni une simple condition, ni un statut juridique ; il est un acte. Il désigne un mouvement : viser et manquer, s'orienter et se détourner, tendre vers une fin et en dévier.

Le mot lui-même implique nécessairement :

- une intention,
- une orientation,
- un acte du sujet.

On ne peut manquer la cible sans avoir visé. On ne peut dévier sans avoir été en mouvement. On ne peut être dit « avoir péché » sans avoir, d'une manière ou d'une autre, été impliqué dans la déviation. Or c'est précisément ici que la représentation purement externe crée une tension majeure.

Si le péché d'Adam nous est imputé uniquement parce qu'il fut notre représentant juridique, sans participation réelle de notre part, alors la structure même du mot « péché » est altérée. Le terme ne désignerait plus un acte accompli par un sujet, mais un statut attribué à un non-acteur. Il ne signifierait plus « manquer la cible », mais «

être juridiquement associé à celui qui l'a manquée ». Le problème est double.

Premièrement, on inverse l'ordre biblique entre acte et état. Dans l'Écriture, l'état pécheur découle toujours d'un acte pécheur. L'arbre devient mauvais parce qu'il a été corrompu à la racine ; il ne produit pas le mal comme une simple propriété abstraite détachée d'un événement réel. Si nous sommes pécheurs par nature, cela suppose qu'à un moment donné, la nature humaine a réellement dévié. Sinon, nous serions déclarés pécheurs avant toute déviation réelle de notre part.

Deuxièmement, on dissocie culpabilité et agence morale. La culpabilité morale suppose toujours une implication du sujet. Être coupable signifie être l'auteur, direct ou participatif, d'un acte. Si l'on affirme que nous sommes coupables d'un péché auquel nous n'avons participé d'aucune manière, alors la culpabilité devient indépendante de l'acte. Elle devient un simple décret. Mais dans ce cas, le mot « péché » perd son contenu moral. Il ne décrit plus une déviation volontaire, mais une désignation extérieure.

La représentation purement externe introduit alors une tension interne :

- Elle affirme que nous sommes pécheurs avant d'avoir péché.

- Elle affirme que nous péchons parce que nous sommes pécheurs.
- Mais elle ne fournit pas le moment où notre volonté a réellement dévié.

Ainsi, la causalité devient circulaire : nous sommes coupables parce que nous sommes pécheurs, et nous sommes pécheurs parce que nous sommes déclarés coupables. Le langage biblique du péché ne fonctionne jamais ainsi. Prenons l'image de l'archer.

Être coupable d'avoir manqué la cible suppose :

1. avoir tenu l'arc,
2. avoir visé,
3. avoir tiré.

Même si l'on affirme : « vous auriez tiré de la même manière », cela ne fonde pas une culpabilité réelle. La justice ne condamne pas une potentialité, mais un acte accompli. On ne juge pas quelqu'un pour un tir hypothétique.

Si donc l'humanité entière est déclarée pécheresse, deux possibilités seulement existent :

- soit elle est coupable sans avoir réellement participé au tir - et alors le mot « péché » ne signifie plus « manquer », mais « être juridiquement associé » ;

- soit elle a réellement participé, d'une manière réelle mais mystérieuse, à l'acte originel.

La première option transforme le péché en simple héritage juridique. La seconde maintient le sens moral du terme. Il faut également noter une tension supplémentaire : la cohérence avec la justice divine. Si Dieu condamne un être pour un acte auquel il n'a aucune participation réelle, alors la condamnation repose sur une relation externe, non sur une vérité interne. Or toute la révélation biblique insiste sur le fait que Dieu juge « selon la vérité ». La vérité morale suppose correspondance entre culpabilité et implication réelle.

Ainsi, si le péché est imputé sans participation, la condamnation précède l'acte. Mais si la condamnation précède l'acte, l'acte devient inévitable. Et si l'acte est inévitable parce que l'état est imposé, la responsabilité devient problématique. On aboutit alors à une tension profonde selon laquelle l'homme pèche nécessairement parce qu'il est déjà condamné,
et il est condamné parce qu'il pèche nécessairement.

La représentation purement externe, poussée jusqu'au bout, tend donc à transformer le péché en fatalité ontologique plutôt qu'en déviation volontaire. À l'inverse, si l'humanité était réellement une en Adam - non comme simple agrégat biologique, mais comme unité ontologique - alors son acte fut l'acte de la nature humaine elle-même dans son principe. La déviation n'est

pas une fiction légale, mais un événement réel situé à la racine.

Dans cette perspective :

- le péché demeure un acte,
- la culpabilité demeure liée à une participation,
- l'état pécheur demeure la conséquence d'un acte fondateur réel.

Ainsi, le sens même du mot « péché » exige une implication réelle. Sans participation, il n'y a plus déviation - seulement déclaration. Et sans déviation réelle, il n'y a plus culpabilité morale - seulement statut imposé. Or le langage biblique ne parle jamais du péché comme d'un simple statut juridique détaché d'un acte réel. Il parle toujours d'un cœur qui se détourne, d'une volonté qui choisit, d'une trajectoire qui dévie. Si l'humanité est dite avoir péché, alors elle a réellement manqué la cible. Et si elle a réellement manqué la cible, alors elle a, d'une manière ou d'une autre, participé au tir.

R.C. Sproul affirmait par exemple qu'Adam était « le meilleur représentant possible »[8], choisi par Dieu lui-même, et que, placés dans les mêmes conditions, « nous aurions tous péché comme lui ». Cet argument, destiné à

[8] R.C. Sproul, *Essential Truths of the Christian Faith*, chap. 22 ; voir aussi *Chosen by God*, chap. 6.

justifier l'imputation fédérale, paraît ingénieux. Pourtant, poussé jusqu'au bout, il crée deux contradictions majeures. Si l'on affirme que tout être humain placé dans la condition d'Adam aurait inévitablement chuté, alors deux options seulement demeurent :

- soit cette affirmation n'est qu'une conjecture probable (mais non nécessaire),
- soit elle exprime une nécessité morale universelle.

Si elle n'est qu'une probabilité, elle ne suffit pas à fonder une imputation universelle. On ne condamne pas un homme pour ce qu'il aurait probablement fait. Mais si elle exprime une nécessité - si, en réalité, aucun être humain n'aurait pu persévérer - alors la liberté pré-lapsaire devient problématique. Adam serait formellement dans la condition du *posse non peccare* (capable de ne pas pécher), mais matériellement destiné à pécher. La distinction classique entre capacité et nécessité deviendrait purement théorique.

Or la théologie réformée traditionnelle insiste sur le fait qu'Adam était réellement capable de ne pas pécher. S'il était, en pratique, certain que tout homme dans sa condition chuterait, alors la chute cesse d'être pleinement contingente. Elle devient structurellement inévitable.

Mais si la désobéissance est inévitable pour toute créature humaine créée bonne, la question surgit : en quel sens cette nature était-elle pleinement droite ? Une nature

dont la chute est universellement inéluctable semble porter en elle une fragilité constitutive qui dépasse la simple possibilité de pécher.

Mais le problème le plus décisif est ailleurs. La question centrale n'est pas : aurions-nous péché à la place d'Adam ? Elle est : avons-nous péché ? Entre ces deux formulations se trouve une différence ontologique majeure. Une hypothèse morale - même universellement plausible - ne constitue pas un acte réel. Or la culpabilité biblique repose toujours sur un acte réel.

Dire : « vous auriez fait la même chose » ne suffit pas à fonder une condamnation. La justice ne juge pas les possibilités, mais les faits. L'Écriture ne dit pas que tous auraient péché en Adam ; elle dit que « tous ont péché » (Rm 5:12). La formulation est indicative, non conditionnelle. Si l'imputation du péché originel repose sur un raisonnement du type : *vous auriez fait de même*, alors elle devient spéculative. Elle repose sur une projection hypothétique de la volonté humaine, non sur une participation effective.

Or la justice divine ne condamne jamais sur la base d'une potentialité morale. Elle condamne sur la base d'un acte réellement accompli. De même que nous ne sommes pas sauvés parce que nous aurions pu croire, mais parce que nous croyons effectivement en union avec le Christ, nous ne pouvons être condamnés pour un péché hypothétique.

Ainsi, loin de résoudre la difficulté morale posée par l'imputation adamique, l'argument selon lequel « nous aurions tous péché » la déplace. Il remplace la question de la participation réelle par une conjecture anthropologique. Il tente de justifier la condamnation par une probabilité universelle plutôt que par un acte réellement partagé.

Mais l'Écriture ne condamne pas l'humanité pour ce qu'elle aurait pu faire. Elle affirme que l'humanité a péché. La différence est décisive. La première relève d'un raisonnement conditionnel ; la seconde implique une solidarité effective.

Nous ne pouvons pas balayer ce fait : la Parole de Dieu affirme que la culpabilité morale n'est jamais donnée à un autre, quelles que soient ses qualités. David était sans nul doute un homme d'une trempe rare ; pourtant, Christ lui-même, issu de sa lignée, ne s'est pas vu imputer son péché. Et lorsque Saül fut tourmenté par un mauvais esprit, le peuple d'Israël qu'il gouvernait n'en reçut pas la même peine. Le péché ne peut être imputé qu'à celui qui le commet. Si Adam était un simple représentant, ses vertus ou son rôle ne changent rien à la justice divine, car la culpabilité morale ne dépend ni des qualités du chef ni du titre qu'il porte, mais de la participation effective à l'acte.

Et d'ailleurs, pour qu'une représentation soit juste, elle doit être fondée sur un mandat explicite. Or, dans la Genèse, Dieu ne dit jamais à Adam :

« Je te nomme représentant de toute l'humanité. »

Dieu lui confie la garde du jardin, la nomination des animaux, et un commandement moral précis – rien de plus. Aucune clause d'alliance n'est formulée, aucun acte fédéral n'est établi. Certains théologiens ont parlé d'une *« alliance des œuvres »*[9] implicite entre Dieu et Adam. Mais cette expression, forgée par la théologie post-réformée, ne se trouve nulle part dans l'Écriture. La Bible mentionne explicitement plusieurs alliances :

- avec **Noé** (Genèse 9:9)
- avec **Abraham** (Genèse 15:18)
- avec **Moïse** (Exode 19:5)
- avec **David** (2 Samuel 7:12–16)
- et la **Nouvelle Alliance** en Christ (Jérémie 31:31).

Or, aucune alliance adamique n'est explicitement attestée dans le texte, et si une telle alliance avait existé, elle

[9] L'expression « alliance des œuvres » est une construction de la théologie réformée postérieure (cf. Francis Turretin, *Institutio Theologiae Elencticae*, XII, 1), et ne figure pas explicitement dans le texte biblique de Genèse 1–3.

aurait dû suivre le schéma biblique constant : un signe, une promesse, un engagement mutuel.

Rien de tout cela n'apparaît. Adam reçoit un commandement, non un contrat. Il est un fils placé sous autorité, non un vassal sous-traité. S'il y avait eu « alliance des œuvres », il aurait nécessairement existé une double clause :

- un avertissement lié à la désobéissance (qui existe),
- et une promesse explicite liée à l'obéissance (qui n'existe pas).

Dans le texte, Dieu prévient Adam de la mort, mais ne lui promet jamais explicitement la vie éternelle en cas d'obéissance. Cette absence est capitale : aucune bénédiction conditionnelle n'est formulée, contrairement aux alliances ultérieures. On peut certes, sur le plan systématique, reconstruire une « alliance des œuvres », mais le texte lui-même ne présente pas Adam dans un cadre contractuel explicite. Il apparaît davantage comme un fils placé sous un commandement que comme un vassal lié par un traité.

L'histoire biblique : des alliances sans imputation

Supposons malgré tout, comme le fait la théologie fédérale, qu'Adam ait agi en tant que représentant. Alors examinons les autres cas où Dieu établit explicitement un

représentant de son peuple : Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Moïse et David. Dans chaque cas, une constante s'impose : leurs péchés personnels ne furent jamais imputés à leurs descendants.

- **Noé** :
  « Noé planta une vigne, but du vin, s'enivra et se découvrit au milieu de sa tente. » (Gn 9:20–21)
  Cet acte de désordre moral n'eut aucune conséquence spirituelle sur sa descendance.
  Dieu n'annula pas l'alliance faite avec lui (Gn 9:8–17). La bénédiction demeura, malgré la faute.

- **Abraham** :
  Il mentit à deux reprises au sujet de Sara (Gn 12:13 ; 20:2), provoquant des désastres.
  Pourtant, Dieu ne retira pas son alliance ni ne fit porter à Isaac la culpabilité de son père.
  Au contraire :

« Je confirmerai mon alliance avec Isaac. » (Gn 17:21)

La faute d'Abraham ne se transmit pas – seule la grâce demeura.

- **Isaac et Jacob** :
  Isaac fut trompé par Jacob, et Jacob trompa Ésaü.
  Leurs fautes eurent des conséquences providentielles, mais jamais de culpabilité morale transmise.

- **David** :
  Adultère et meurtrier, il est pourtant appelé « homme selon le cœur de Dieu ».
  Son péché n'est pas imputé à Salomon ni à Juda.
  Dieu maintient son alliance :

« Je ne retirerai point ma bonté de lui, et je ne trahirai pas ma fidélité. » (Ps 89:34)

Ainsi, dans toute l'histoire biblique, jamais Dieu n'impute la faute du chef à ceux qu'il représente, même lorsqu'il existe une alliance explicite. Pourquoi le ferait-il avec Adam, qui n'en avait pas ?

Le principe divin demeure invariable :

« L'âme qui pèche, c'est celle qui mourra. » (Ézéchiel 18:4)

Si donc la faute d'Adam s'étend à tous, ce ne peut être simplement par imputation juridique. Adhérer à cela reviendrait à supposer que Dieu agit d'une manière contraire à sa propre Parole. C'est selon moi la grande faiblesse du fédéralisme dans le sens ou elle implique de concevoir une alliance non explicite et une culpabilité par hypothèse plutôt que par réalité. C'est pourtant ce que nous retrouvons chez les grands défenseurs de cette doctrine qui l'avance comme s'il s'agissait d'une certitude venant du texte. En voici quelques-uns :

1) Franciscus Gomarus (1563–1641)

« Adam fut constitué par Dieu chef et représentant de tout le genre humain, de sorte que ce qu'il fit dans cet état fut réputé fait par tous. »

2) Johannes Cocceius (1603–1669)

« Dieu conclut avec Adam une alliance des œuvres, dans laquelle Adam se tenait pour lui-même et pour toute sa postérité. »

3) Herman Witsius (1636–1708)

« Adam fut établi comme personne publique, représentant toute l'humanité, de sorte que sa désobéissance fut imputée à tous ceux qu'il représentait. »
(The Economy of the Covenants)

4) Charles Hodge (1797–1878)

« Le fondement de l'imputation du péché d'Adam est la constitution divine qui l'a établi représentant fédéral de sa postérité. »
(Systematic Theology)

5) Louis Berkhof (1873–1957)

« L'homme fut créé dans un état d'alliance. Adam était le chef fédéral de la race humaine. Par sa désobéissance, la culpabilité et la corruption passèrent à tous ses descendants. »
(Systematic Theology)

Je n'aurais, en soi, aucun problème avec le fédéralisme s'il tirait sa source de passages explicites de l'Écriture. Si tel était le cas, nous serions appelés à nous incliner devant ce mystère et à croire que Dieu demeure juste même dans des conditions qui nous dépassent. Le problème est que, comme nous l'avons vu, il n'existe aucune trace explicite d'une alliance des œuvres faisant d'Adam le représentant contractuel de l'humanité entière. Nulle part la Genèse n'énonce une clause fédérale, un mandat représentatif ou une promesse formelle de vie éternelle conditionnée à l'obéissance. Et si cela ne suffisait pas, cette doctrine entre en tension avec les nombreux passages de l'Écriture qui insistent sur le fait que les péchés des pères ne sont pas imputés aux fils.

La difficulté n'est donc pas simplement systématique ; elle est textuelle et morale. Si la culpabilité d'Adam nous est imputée sans participation réelle, alors la justice divine semble fonctionner sur un principe différent de celui qu'elle révèle ailleurs. Or une telle discontinuité demande, au minimum, une affirmation explicite du texte - affirmation qui fait précisément défaut.

Le péché : un acte avant l'acte

Le Nouveau Testament, et particulièrement le Sermon sur la montagne, révèle que le péché précède souvent l'action visible : il se forme d'abord dans la pensée, dans le cœur, dans l'intention. Jésus déclare :

« Quiconque regarde une femme pour la convoiter a déjà commis adultère avec elle dans son cœur. » (Matthieu 5:28)

Ainsi, l'acte extérieur n'est que l'expression d'une réalité déjà accomplie intérieurement. Le péché ne naît pas du geste, mais du mouvement de la volonté.

Ce principe éclaire d'un jour nouveau la question de notre participation à la chute. Si le péché peut exister avant l'acte matériel, alors il n'est plus nécessaire de supposer notre présence physique en Éden pour admettre une véritable participation. Le mal moral ne réside pas dans la main, mais dans le cœur – dans ce mouvement intérieur de la volonté qui se détourne du Bien. C'est dans cette inclination première que réside le vrai péché : non dans le geste, mais dans la rupture du vouloir.

Dans cette perspective, lorsque la volonté humaine – encore unifiée en Adam – s'est détournée de Dieu, ce mouvement n'a pas concerné un individu isolé, mais la volonté de la nature humaine telle qu'elle existait alors dans son unité originaire. Toutes les volontés humaines n'y étaient pas présentes comme décisions personnelles déjà distinctes, mais comme potentialités réelles incluses dans cette volonté commune. Ainsi, notre participation ne se situe ni après Adam ni à côté de lui, mais en lui : non par imitation ultérieure, mais par inclusion dans le mouvement même par lequel la volonté humaine, en tant que telle, s'est opposée à son Créateur.

Il s'agit dès lors d'un acte fondateur de la liberté humaine : un vouloir unique, mais un vouloir d'ordre universel, antérieur à toute différenciation personnelle, dans lequel chaque être humain était inclus selon la nature qu'il partageait encore, et non selon une existence individuelle déjà constituée.

Un parallèle peut alors être envisagé, avec toute la prudence requise, dans le mystère même de Dieu. Dans la Trinité, il n'y a qu'un seul Dieu en essence, mais trois Personnes réellement distinctes, unies dans une unique volonté. La distinction n'y introduit aucune division : elle est au contraire la condition même de la communion parfaite. L'unité divine n'est pas l'uniformité, mais l'harmonie vivante d'une essence indivisible pleinement partagée.

Or l'Écriture affirme que l'homme fut créé « à l'image de Dieu, selon notre ressemblance » (Gn 1:26). Sans transposer indûment l'être divin dans l'ordre créé, il est au moins concevable que cette image implique une vocation analogue, à l'échelle finie de la créature.

Dans cette perspective, l'homme collectif peut être compris comme le reflet créé – et nécessairement imparfait – d'une unité dans la distinction : non pas une reproduction de la Trinité, mais une analogie de structure. Là où Dieu est un en trois Personnes par essence éternelle, l'homme était un dans une multiplicité encore

non séparée, tenue ensemble par un même souffle et une même orientation du vouloir.

La chute vient précisément inverser ce principe. Ce qui, en Dieu, est distinction dans la communion devient, en l'homme, distinction dans la séparation. Ce qui, en Dieu, est amour donné et reçu devient, en l'homme, désir possessif et rivalité. Ce qui, en Dieu, est unité d'essence vécue dans la relation devient, en l'homme, tension entre individus désormais refermés sur eux-mêmes. Il faut toutefois souligner avec rigueur les limites de l'analogie. L'unité trinitaire est incréée, éternelle et nécessaire ; l'unité humaine est créée, finie et contingente. Dieu est un sans jamais avoir été multiple ; l'homme fut un avant de devenir multiple. L'analogie n'est donc ni ontologique ni symétrique, mais vocationnelle et relationnelle : elle éclaire non ce que l'homme est par nature divine, mais ce pour quoi il fut créé.[10]

Dans ce sens, ce qui est plénitude en Dieu devint fracture en Adam : l'image se brisa, la ressemblance se déforma, et l'humanité cessa d'être un miroir de la Trinité pour devenir une multitude éclatée. Dans la Trinité, le Père, le Fils et le Saint-Esprit subsistent distincts sans être séparés ; dans la chute, l'homme et la femme, puis les

[10] L'analogie entre unité humaine originelle et unité trinitaire est ici strictement analogique et non ontologique, conformément au principe patristique selon lequel toute analogie trinitaire demeure imparfaite (cf. Augustin, *De Trinitate*, I, 3).

hommes entre eux, devinrent séparés sans pouvoir redevenir unis. La relation, qui devait être l'image du Dieu vivant, se mua en distance. La première conséquence du péché fut la rupture du lien : « L'homme et sa femme se cachèrent loin de la face de l'Éternel. » (Genèse 3:8) Et aussitôt, la division intérieure devint division extérieure : Caïn se dressa contre Abel, frère contre frère – la haine succédant à la communion.

Il n'est donc, à mon sens, pas impossible d'avancer que Adam fut à la fois un et multiple : une seule nature contenant en elle toutes les personnes à venir, comme une semence renferme toute la forêt dans sa puissance. Et lorsque la main d'Adam prit le fruit, aucune autre main ne s'y opposa, car la main d'Adam était la main de l'humanité même. En ce sens, « tous ont péché » (Romains 5:12) ne désigne pas une imputation extérieure, mais un acte collectif d'une nature encore indivise.

Ainsi, la chute n'a pas seulement séparé l'homme de Dieu ; elle a divisé l'homme en lui-même. Ce jour-là, la mort ne toucha pas seulement le corps : elle atteignit l'ordre même de la création, désarticulant ce que Dieu avait uni.

Cette fracture ne resta pas limitée à l'homme, nous savons que « La création tout entière soupire et souffre les douleurs de l'enfantement » (Romains 8:22). L'humanité brisée entraîna la nature elle-même dans sa désintégration, car l'ordre créé dépendait de la rectitude

du souffle humain. La chute cosmique découle de la chute spirituelle. L'univers, qui devait être le temple du Dieu vivant, devint un champ de ruine où chaque créature gémit dans l'attente de la rédemption.

De cette humanité fragmentée surgirent deux lignées : celle de la chair, issue d'Adam, et celle de la promesse, annoncée en Christ. La première se propage par génération charnelle ; la seconde, par régénération spirituelle. Et c'est le Christ, le second Adam, qui vient renverser cette logique. En Lui, la multiplicité humaine retrouve son unité : « afin que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi, et moi en toi. » (Jean 17:21) La prière sacerdotale de Jésus est l'annonce d'une recréation. Le second Adam restaure dans le corps mystique ce que le premier perdit dans la chair.

« À la résurrection, on ne prendra ni femme ni mari. » (Matthieu 22:30)

L'unité première sera restaurée, non plus charnellement, mais spirituellement. Le souffle redeviendra communion. Ce qui fut divisé sera à nouveau un. La diversité humaine ne sera pas abolie, mais transfigurée : distincts sans séparation, multiples sans division, les rachetés manifesteront à nouveau l'image du Dieu trinitaire.

Ainsi, selon ce modèle, la chute fut la naissance douloureuse de la multiplicité brisée ; la rédemption sera

la transfiguration de cette multiplicité dans l'unité retrouvée.

L'homme dispersé dans les enfants d'Adam sera rassemblé dans le Fils de Dieu – non pas *tous sans distinction*, mais *tous ceux qui sont en Christ*, participants de sa vie par la foi.

Le « tous en Adam » trouvera ainsi sa contrepartie parfaite dans le « tous en Christ » (1 Corinthiens 15:22) – non selon la quantité, mais selon la nature : de même que tous ceux qui étaient *en Adam* partagèrent la mort, tous ceux qui sont *en Christ* partageront la vie. Et comme le péché fit de la diversité un champ de mort, la grâce fera de la diversité un chant d'harmonie – non par abolition des différences, mais par leur réconciliation dans le même Corps.

Alors s'accomplira la parole : « Il est avant toutes choses, et tout subsiste en lui. » (Colossiens 1:17) Celui en qui tout fut créé sera aussi Celui en qui tout sera réuni – non par effacement du jugement, mais par la victoire de la grâce en ceux qu'il s'est acquis.[11]

---

[11] Que le péché désigne d'abord un "manquement à la cible", un acte volontaire, n'exclut pas qu'il en soit venu, après la chute, à nommer aussi la puissance et l'état qui en résultent (Romains 6–7). Mais cette dynamique n'ôte rien au fait que l'origine n'est pas un état hérité, mais un acte collectif responsable : l'homme collectif a réellement manqué la cible, et c'est cet acte originaire qui a installé la puissance de la hamartía dans notre condition.

C’est donc avec cette hypothèse de l’homme collectif que nous retournons au jardin, là où se trouve l’origine du péché. Non pas simplement pour étudier un acte, mais pour comprendre l’identité même de celui qui l’a commis : l’homme unique, porteur de tous, qui fit entrer la mort dans le monde. C’est là, dans la poussière et la lumière d’Éden, que s’éclaire le mystère de notre participation à la faute – et, en creux, la grandeur du salut que Dieu préparait déjà en Christ.

***

Résumé du chapitre

L’enjeu

Ce chapitre cherche à résoudre une tension apparente : comment Dieu peut-il condamner toute l’humanité en Adam tout en demeurant parfaitement juste ? Si Dieu ne juge jamais un non-participant, alors la culpabilité universelle doit correspondre à une implication réelle.

Le principe biblique explicite

Plusieurs textes établissent clairement que la culpabilité morale ne se transfère pas à un innocent :

- **Ézéchiel 18:20** : “L’âme qui pèche, c’est celle qui mourra.”
- **Deutéronome 24:16** : chacun est mis à mort “pour son propre péché.”

- **2 Rois 14:6** : ce principe est appliqué concrètement.

Ces textes distinguent la propagation des conséquences et l'imputation de culpabilité. La justice divine juge l'agent moral, non un tiers.

Conséquences ≠ culpabilité

L'Écriture reconnaît des effets générationnels (Ex 20:5), mais précise qu'ils touchent ceux qui persévèrent dans la même rébellion. Jérémie 31:29–30 rejette explicitement l'idée d'un transfert automatique de faute. Ainsi, la solidarité biblique est morale et active, non passive et subie.

Implication pour le péché originel

Deux options seulement sont cohérentes :

1. Soit la faute d'Adam est imputée extérieurement → ce qui entre en tension avec le principe d'Ézéchiel 18.

2. Soit l'humanité a réellement participé à l'acte originel → et l'imputation correspond alors à une réalité.

La seconde option permet d'harmoniser la justice divine avec la condamnation universelle.

Lecture de Romains 5

Paul affirme que la mort a atteint tous les hommes “parce que tous ont péché” (Rm 5:12).
Il ajoute que la mort règne même sur ceux qui n’ont pas péché “à la manière d’Adam” (Rm 5:14). Le raisonnement paulinien repose sur un lien réel entre “un seul” et “tous”. La culpabilité universelle ne peut donc se réduire à une simple imitation ultérieure.

Critique des solutions alternatives

- L’argument “nous aurions tous fait pareil” ne fonde pas une culpabilité réelle : la justice ne condamne pas des hypothèses.
- Une imputation purement fédérale poserait problème si elle repose uniquement sur la représentation sans participation effective.
- L’histoire biblique montre que les fautes des chefs (Noé, Abraham, David) ne sont pas imputées à leurs descendants.

Le sens même du mot “pécher”

Les termes bibliques (ḥāṭāʾ / hamartanō) signifient “manquer la cible”. Le péché est d’abord un acte du vouloir, un mouvement réel de la volonté. Si toute l’humanité est déclarée pécheresse, cela suppose un acte fondateur où la volonté humaine, encore unifiée, s’est détournée de Dieu.

Proposition du modèle

Avant l'individualisation issue de la chute, l'humanité existait comme une unité réelle en Adam. La désobéissance ne fut pas seulement l'acte d'un individu isolé, mais le mouvement d'une nature commune encore indivise. Ainsi, "tous ont péché" signifie participation en racine, non simple transfert juridique.

Ouverture vers la rédemption

Le parallèle avec Christ confirme cette structure : de même que tous meurent "en Adam", tous vivent "en Christ" (1 Co 15:22). La chute comme le salut reposent sur une solidarité ontologique : participation réelle en Adam, union réelle en Christ.

PARTIE I

Ha-Adam et Adam – L'unité originelle de l'humanité

1. Une distinction cachée dans le texte hébreu

L'hébreu biblique, par sa concision poétique et sa précision conceptuelle, porte souvent des nuances que les traductions ne peuvent que suggérer. Dès les premières lignes de la Genèse, une subtilité capitale s'y cache, comme un fil d'or traversant toute la révélation : le mot » adam (אָדָם) peut être compris, dans ce contexte, non pas d'abord comme un individu isolé, mais comme une réalité collective, l'humanité dans son unité première.[12]

Lorsque ce terme est précédé de l'article défini *ha* (הָ), il devient *ha-'adam* – « l'homme », c'est-à-dire l'humanité une, façonnée à partir de la terre (*adamah*, אֲדָמָה)[13] et

---

[12] Sur l'usage collectif de 'ādām avec article dans la Genèse, voir notamment :
H. Seebass, *Der Mensch im Alten Testament*, Neukirchener Verlag, 1965 ;
G. von Rad, *Genesis*, OTL, Westminster Press, 1972, ad Gn 1–2 ;
C. Westermann, *Genesis 1–11*, Fortress Press, 1984, p. 158–163.

[13] Le jeu de mots 'ādām / 'ădāmāh est largement reconnu par la critique exégétique comme signalant la dimension archétypale et collective de l'homme en Gn 2:7.
Cf. W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*, s.v. אָדָם ;

animée du souffle divin (*nishmat ḥayyim*). On peut alors comprendre ha-adam non pas seulement comme un individu isolé, mais comme l'expression d'une essence : l'unité vivante du genre humain avant la division.

À partir du récit de la chute, on observe une évolution significative : le terme, qui apparaît fréquemment avec l'article (ha-'adam, « l'homme »), est de plus en plus employé sans article et commence alors à fonctionner comme un nom propre (« Adam »). Le texte ne trace pas une frontière grammaticale parfaitement nette, mais le glissement de la désignation collective (« l'homme ») vers la désignation personnelle (« Adam ») accompagne clairement la rupture spirituelle racontée par le récit.

Ainsi, l'Écriture passe imperceptiblement de *ha-'adam* (« l'homme collectif ») à *Adam* (« l'homme individuel »), marquant une rupture ontologique : le passage de l'unité originelle à la séparation des personnes. Il ne s'agit pas de dire que la grammaire produirait à elle seule cette rupture, mais qu'elle en devient le témoin narratif : le glissement lexical accompagne et rend visible, dans la langue, le mouvement théologique du récit. Autrement dit : *ha-adam* est la racine ; *Adam* est la pousse. Dieu forme d'abord la totalité, puis il en tire la personne. Le

---

J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford, 1961, p. 98–102.

collectif précède le particulier ; la communion précède la conscience individuelle.

Cette distinction est peut-être la clé d'une anthropologie biblique complète. Selon cette perspective, tant que l'homme était *ha-adam*, il vivait dans la transparence de l'être – sans *fracture* intérieure. Cette « transparence » n'est pas déduite de la seule forme grammaticale, mais de l'ensemble du tableau narratif : l'absence de honte (Gn 2:25), la proximité immédiate avec Dieu et l'absence de dissimulation avant la chute. Elle désigne une communion sans fracture intérieure, et non une absence de vie psychique ou de conscience. C'est la rupture du souffle – la perte de la communion avec Dieu – qui introduit la conscience de soi comme individu isolé.[14]

2. Ha-Adam : un être collectif, non un simple individu

« Dieu créa ha-adam à son image ; Il le créa à l'image de Dieu ; Il les créa mâle et femelle. » (Genèse 1:27)

Ce verset, trop souvent lu à la hâte, recèle un mystère fondamental. Le sujet grammatical *ha-adam* est au singulier, mais le pronom objet *otam* (אֹתָם) – « les créa » – est au pluriel.[15] Le texte dit littéralement : « Dieu créa

[14] Par "individuation", j'entends non la naissance de la personne, mais l'autonomisation séparatrice du rapport à Dieu et à l'autre : la personne existait, mais non sous le régime de la séparation.

[15] La tension grammaticale entre le sujet singulier (hā'ādām) et le pronom pluriel ('ōtām) en Gn 1:27 est relevée par de nombreux commentateurs comme indiquant une unité contenant la pluralité.

l'homme… Il les créa. » Autrement dit, le singulier et le pluriel coexistent dans un même acte créateur, un détail qui n'est pas pour rappeler la trinité. Ha-adam apparaît alors moins comme un individu isolé que comme une unité plurielle, un être collectif contenant déjà la multiplicité. L'humanité n'est pas créée par agrégation d'individus, mais par différenciation d'une unité première. La pluralité ne succède pas à l'unité : elle en procède.

Cette observation bouleverse notre conception moderne de la personne. Avant toute distinction de sexe, de nom ou de génération, il existe une nature humaine unique, vivante, spirituelle – un seul souffle commun. Ce souffle commun ne suppose pas une préexistence de personnes conscientes, mais l'unité réelle d'une nature humaine encore indivise : une humanité en principe, avant sa dispersion historique. Ce n'est pas encore Adam, ni Ève à proprement parlé, mais l'homme en tant qu'espèce spirituelle unifiée, image de la Trinité qui est, elle aussi, unité dans la distinction.

Ainsi, dans la Genèse, le premier homme est déjà « ils ». La collectivité précède la différenciation ; la communion précède la conscience séparée. Le texte ne précise pas jusqu'où allait cette unité quant à la conscience

---

Cf. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, Magnes Press, 1961, vol. I, p. 55–57 ;
B. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament*, SCM Press, 1960.

personnelle ; il affirme cependant sans ambiguïté la priorité de la communion et de l'unité de nature sur toute conception individualiste de l'homme. C'est pourquoi le péché, dans son essence, n'est pas d'abord une faute morale, mais une rupture d'unité : une fracture dans le tissu même de l'être. Cela ne signifie pas que le péché ne soit pas moralement une désobéissance à Dieu ; il l'est pleinement. Mais cette faute morale produit une rupture plus profonde encore : une fracture ontologique qui affecte l'être même de l'humanité. La dimension morale est l'acte ; la rupture d'unité en est la portée.

3. La femme : la communion différenciée

« L'Éternel Dieu prit une des tsélaʿ (צֶלַע) de l'homme, et referma la chair à sa place. » (Genèse 2:21)

Le mot *tsélaʿ*, traduit par « côte », signifie en réalité « côté », « flanc », ou « partie latérale »[16]. Dieu ne prélève donc pas un os, mais sépare un côté de l'être unique. Ce n'est pas une simple extraction anatomique, mais un geste fondamental de différenciation : la manifestation, dans l'histoire, de ce que l'unité portait déjà en elle. Nous pouvons donc dire que Ève n'est pas une création

---

[16] Le terme צֵלָע (ṣēlāʿ) désigne ailleurs dans l'AT un "côté" ou un "flanc" (Ex 25:12 ; 1 R 6:5), et non spécifiquement une côte anatomique.
Cf. HALOT, s.v. צלע ;
R. Alter, *The Five Books of Moses*, Norton, 2004, note sur Gn 2:21.

nouvelle (baraʾ), mais une « construction » (bānāh) à partir d'un vivant déjà formé. Le texte ne mentionne pas un second souffle : il présente la femme comme dérivée d'un être déjà animé, ce qui s'accorde avec l'idée que l'humanité procède du souffle originel sans que Moïse décrive une insufflation distincte. Ainsi, la femme n'est pas « autre » : elle est le vis-à-vis du même. Elle est la révélation de la communion interne de *ha-adam*. L'unité devient dialogue, la plénitude devient relation. Ce que Dieu sépare, ce n'est pas pour diviser, mais pour permettre l'amour.

L'homme le reconnaît aussitôt :

« Voici celle qui est os de mes os et chair de ma chair ; elle sera appelée femme (ishah), car elle a été prise de l'homme (ish). » (Genèse 2:23)

Ce verset ne décrit pas la découverte de l'altérité, mais la reconnaissance de l'unité prolongée. Adam ne dit pas : « voici une autre créature », mais « voici moi-même manifesté autrement ». Le nom *ish* (homme) et *ishah* (femme) ne désignent pas deux natures, mais deux expressions d'une seule réalité. Ce que nous pouvons en déduire est qu'avant la chute, l'individuation personnelle n'est pas niée, mais elle est subordonnée à une unité de nature et de communion qui prime sur la séparation réflexive : une seule chair (Gn 2:24) et une même vie reçue, avant que la rupture ne transforme la communion en séparation. La différence n'est pas rupture, mais

harmonie. L'unité précède la dualité, comme la lumière précède la couleur.

Jusqu'ici, nous avons contemplé le récit de la Genèse sous son angle symbolique et théologique, en observant la manière dont l'unité première de l'homme s'est manifestée dans la distinction homme–femme.

Mais pour comprendre pleinement la profondeur de cette unité originelle – et surtout, la nature de sa rupture – il faut descendre dans le texte hébreu lui-même. Car la langue sacrée, plus qu'aucune autre, inscrit dans sa grammaire le mouvement même de la révélation : ce qu'elle dit, elle le montre. Avant donc d'aborder la question de la séparation, il convient d'examiner comment le texte exprime, dans sa lettre, la transition de *ha-'adam* (« l'homme collectif ») à *'adam* (« l'homme individuel »). C'est là que se cache la clé philologique de toute notre lecture.

A) . Analyse philologique : la présence et l'absence de l'article *ha-* dans le mot » *adam*

L'exégèse de la Genèse, comme nous venons de le voir, révèle une progression lexicale significative : le mot hébreu אָדָם (*» adam*), lorsqu'il est précédé de l'article défini ה (*ha*), désigne non pas un individu, mais l'humanité collective – *l'homme* en tant qu'espèce. En revanche, dès que l'article disparaît, *Adam* devient un nom propre, marquant la transition de la nature à la

personne, de l'unité à la division. Il convient toutefois de préciser que l'absence de l'article en hébreu ne suffit pas, à elle seule, à transformer automatiquement un nom commun en nom propre. C'est le contexte narratif, notamment l'adresse directe, la personnalisation du dialogue et la lecture ancienne attestée par la Septante, qui permet ici de comprendre » adam comme nom personnel. La grammaire n'impose pas la théologie, mais elle s'y ajuste.

1. Genèse 1:26–27 – *ha-'adam* : l'homme collectif, image de Dieu

La forme avec article apparaît en 1:27 : **הָאָדָם (*ha-'adam*)**, littéralement *l'homme*, et non *Adam*. Dans ce contexte, le terme est **collectif et inclusif**, comme le confirment les syntagmes :

« mâle et femelle il les créa » – זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אוֹתָם

Le pluriel *les créa* (*otam*) indique clairement qu'il s'agit d'un ensemble. L'homme n'est pas encore un individu distinct, mais une réalité unifiée à deux visages, mâle et femelle, reflétant la communion divine.

La Septante rend ce passage par :

καὶ εἶπεν ὁ Θεός· ποιήσωμεν **ἄνθρωπον** κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν...
καὶ ἐποίησεν ὁ Θεός τὸν **ἄνθρωπον** κατ᾽ εἰκόνα Θεοῦ.

Le grec **ὁ ἄνθρωπος (ho anthrōpos)**[17] conserve la valeur générique : *l'homme* en tant qu'espèce, non *Adam*. Cela montre une parfaite correspondance conceptuelle entre l'hébreu *ha-'adam* et le grec *ho anthrōpos*.

Les témoins textuels anciens (Septante, manuscrits de Qumrân)[18] confirment cet usage : la forme avec article en Gn 1:27 est bien attestée et comprise comme générique (« l'homme », l'humanité). En conclusion, en Genèse 1, « ha-'adam » désigne *l'humanité unifiée*, créée mâle et femelle, dans l'unité d'une seule image.

2. Genèse 2:7 – *ha-'adam* : l'homme comme espèce animée du souffle divin

Texte BHS :

וַיִּיצֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־**הָאָדָם** עָפָר מִן־הָאֲדָמָה

La traduction littérale :

---

[17] La Septante rend systématiquement הָאָדָם par ὁ ἄνθρωπος dans Gn 1–2, réservant Ἀδάμ au nom propre lorsque le contexte devient personnel (Gn 3:9).
Cf. A. Pietersma & B. Wright (eds.), *A New English Translation of the Septuagint*, Oxford, 2007 ;
E. Tov, *The Text-Critical Use of the Septuagint*, Jerusalem, 1997.

[18] Les fragments de la Genèse retrouvés à Qumrân confirment l'usage massorétique de הָאָדָם en Gn 1–2 sans variation significative.
Cf. E. Ulrich et al., *The Dead Sea Scrolls Bible*, HarperSanFrancisco, 1999.

*« Et l'Éternel Dieu forma **l'homme** (ha-'adam) de la poussière du sol (ha-adamah). »*

Le jeu de mots souligne l'universalité : *ha-'adam* (l'homme) tiré de *ha-adamah* (le sol). Rien n'indique ici un individu particulier ; il s'agit encore d'une **figure archétypale**, représentant l'espèce humaine dans son origine terrestre et spirituelle.

La Septante rend :

καὶ ἔπλασεν Κύριος ὁ Θεὸς τὸν **ἄνθρωπον** χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς.

Le grec maintient à nouveau *ton anthrōpon*, « l'homme », et non *ton Adam*. Cette cohérence textuelle appuie l'idée que la première occurrence de *ha-'adam* reste collective. En conclusion, la création du premier homme en Genèse 2:7 ne vise pas encore Adam comme individu, mais l'espèce humaine dans son unité originelle.

3. Genèse 3 – tournant narratif : personnalisation progressive, sans frontière mécanique

Le récit de Genèse 3 ne bascule pas en un seul verset d'un sens purement collectif à un sens purement nominal : le mouvement est progressif. On observe encore des emplois clairement génériques, par exemple :

Gn 3:9 : wayyiqraʾ YHWH ʾElohim ʾel-haʾadam (וַיִּקְרָא יְהוָה אֱלֹהִים אֶל־הָאָדָם) – « L'Éternel Dieu appela l'homme (ha-adam) ».

Ici, l'article demeure, et l'accent porte sur l'homme comme réalité englobante. Cependant, à mesure que le récit avance, le dialogue, la mise en cause, la réponse, la culpabilité assumée et la trajectoire historique conduisent le terme » Adam à fonctionner de plus en plus personnellement, et la tradition grecque (LXX) rend fréquemment » Adam, lorsque le récit personnalise le protagoniste, par **Ἀδάμ** (nom propre) plutôt que par **ὁ ἄνθρωπος**. Ce glissement n'est pas une règle grammaticale automatique, mais un phénomène narratif : la langue accompagne la personnalisation du drame.

4. Genèse 5:1–2 – retour au collectif

זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת **אָדָם** ... בְּיוֹם בְּרֹא אֱלֹהִים **אָדָם**
זָכָר וּנְקֵבָה בְּרָאָם...

En Gn 5:1–2, le terme « Adam » redevient englobant : le « livre des engendrements d'Adam » renvoie à la fois à l'homme historique et, à travers lui, à l'humanité issue de lui. L'ambivalence même du mot – entre individu et espèce – montre que la mémoire du « ha-adam » originel continue d'habiter le texte.

Cependant, notons que la BHS conserve l'orthographe sans article, soulignant que la distinction initiale (*ha-'adam* collectif) est désormais **rappelée rétrospectivement** comme concept théologique : l'auteur se souvient de *l'homme* originel, mais le terme est devenu ambivalent, flottant entre espèce et individu.

5. Témoignage textuel unifié

Passage	Forme hébraïque	Article ?	Sens	LXX	Interprétation
Gn 1:26–27	הָאָדָם	Oui	Humanité collective	ὁ ἄνθρωπος	Collectif
Gn 2:7	הָאָדָם	Oui	Espèce animée du souffle	ὁ ἄνθρωπος	Collectif
Gn 3:9	הָאָדָם	Oui	« l'homme » (appel)	Ἀδάμ ou ὁ ἄνθρωπος selon traditions	Personalisation narrative en cours
Gn 5:1–2	אָדָם	Non (rétrospectif)	Mémoire du collectif	Ἀδάμ / ἄνθρωπος	Ambigu

Passage	Forme hébraïque	Article ?	Sens	LXX	Interprétation
Gn 4:1	הָאָדָם (forme)	Oui	référent personnel évident dans la narration	Ἀδάμ	la forme reste générique, le référent est désormais identifié.

La philologie hébraïque, telle qu'elle apparaît dans la BHS et la Septante, suggère au minimum qu'il existe un mouvement : du « l'homme » collectif des débuts au « Adam » personnel après la chute. Ce mouvement n'est pas mécanique, mais il accompagne de manière parlante la théologie du texte.

1. **Dans les premières sections (Gn 1–2),** ha-'adam fonctionne principalement comme désignation **générique** de l'humanité en son principe.
2. **Dans le drame de Gn 3–4,** le terme oscille : la forme avec article peut rester générique, tandis que le contexte narratif personnalise progressivement le protagoniste.
3. **À mesure que l'histoire s'installe (Gn 4–5),** » adam sans article peut fonctionner comme nom personnel, tout en conservant une **ambivalence** (individu / espèce) selon les contextes.

Ce simple glissement linguistique du *ha-* au nom propre *Adam* peut être lu comme la première fracture visible de l'unité originelle. Cette lecture n'impose pas à la grammaire ce qu'elle ne dit pas ; elle prend au sérieux le fait que, dans l'Écriture, la langue n'est jamais neutre, mais porteuse d'une théologie narrative qui se déploie dans le temps du récit. Dans cette lecture, la grammaire devient comme prophétique – elle raconte, en un trait, la désintégration du tout en parties.

B. Distinction ontologique et morale : l'unité avant la responsabilité

Il est important de souligner que par « individuation », je n'entends pas la naissance de la personne, mais l'entrée de la personne dans le régime de la séparation. L'hypothèse est donc qu'avant la chute, l'humanité existait comme un seul être ontologique – *ha-'adam* – participant d'une même vie et d'un même souffle, dans une **unité d'orientation** vers Dieu antérieure à la séparation. L'unité était réelle, mais non fusionnelle : chaque être y participait comme une cellule dans un corps vivant, distincte sans être séparée. Il ne s'agit pas d'affirmer une pluralité de sujets autonomes déjà pleinement constitués, mais de reconnaître que la multiplicité humaine était contenue en germe dans une unité encore indivise, comparable à un corps vivant avant la différenciation de ses membres. L'individualité n'était pas encore une conscience isolée, mais une existence

personnelle encore non isolée, vécue sous le régime de la communion plutôt que de la réflexivité séparatrice.

Le péché originel, dès lors, n'est pas simplement une faute morale, mais un événement ontologique : la rupture de cette unité vitale. C'est lui qui rend visible la pluralité sous forme de séparation. Autrement dit, la multiplicité humaine existait déjà en germe avant la chute – « mâle et femelle il les créa » (Gn 1:27) – mais elle était *unie dans la communion*. Après la chute, elle devient *dispersée dans la division*. La conscience individuelle émerge alors comme le symptôme d'une blessure : ce que la théologie appelle la « mort spirituelle ».

Ainsi, la responsabilité morale, loin d'être abolie, naît précisément de cette rupture. Car là où l'homme était auparavant uni à la source, il devient désormais autonome – au double sens du terme : se gouvernant lui-même (*autos-nomos*) et séparé de Dieu. L'homme devient « un moi », c'est-à-dire un être qui doit désormais répondre personnellement devant Dieu.

Il est important de préciser encore une fois que cette notion de « ha-'adam » comme unité ontologique de l'humanité n'abolit ni l'historicité d'Adam, ni la réalité des personnes. Elle décrit le *mode d'être* de l'humanité au commencement : une pluralité encore contenue dans un seul principe de vie. La Genèse elle-même fera apparaître progressivement les personnes, les noms, les

histoires, sans jamais annuler la solidarité de nature qui les relie.

Paul exprime cette transition avec une précision saisissante :

« Par un seul homme, le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort ; et ainsi la mort s'est étendue à tous les hommes, parce que tous ont péché. » (Rm 5:12)

Dans cette lecture, cette formule ne se réduit pas à constater des péchés personnels universels : elle exprime aussi une solidarité réelle, en ce sens que l'acte du premier homme engage la nature humaine dans son principe, et que chacun manifeste ensuite cette condition commune par ses propres transgressions.

Ce que la langue révèle implicitement, le récit va désormais l'exprimer explicitement : la transition d'une humanité une à une humanité divisée. Adam n'est pas seulement « représentatif » : il est « génératif ». La solidarité ici n'est pas une imputation externe posée sur des étrangers, mais l'engagement de la nature humaine à sa racine, avant sa dispersion en existences successives. Passons donc de la lettre au drame, du signe grammatical à l'événement spirituel : la naissance de l'individualité par la chute.

4. De l'unité à la séparation : le passage de *ha-adam* à *Adam*

« L'homme appela sa femme Ève, parce qu'elle fut la mère de tous les vivants. » (Genèse 3:20)

Ce n'est qu'après la désobéissance que le texte rapporte explicitement l'acte de nomination personnelle. Avant la chute, le récit privilégie les désignations relationnelles : *ʾîš* (« homme ») et *ʾîššâ* (« femme »). Ces termes ne sont pas de simples noms propres ; ils soulignent une relation d'origine et de correspondance. La femme est dite « tirée de l'homme », et son identité est définie par cette unité de nature. Le langage insiste sur la communion, la complémentarité et la provenance commune plutôt que sur l'individuation autonome.

Il serait excessif d'affirmer que l'apparition explicite du nom « Ève » constitue en elle-même la preuve d'un changement ontologique. Le texte ne formule pas une telle déclaration. Toutefois, sur le plan narratif, ce moment n'est pas neutre. Il intervient après la rupture, après la parole du jugement, après l'annonce de la souffrance et de la mort. L'acte de nommer accompagne le passage à une humanité désormais engagée dans l'histoire, la généalogie et la transmission.

Le récit se déplace alors vers la descendance, la génération et la succession des vies (Gn 4–5). L'unité immédiate du commencement laisse place à une humanité qui se déploie dans la multiplicité. La continuité n'est plus vécue dans l'immédiateté d'une

communion originelle, mais dans la médiation de la procréation et de la lignée.

Ainsi, sans fonder une conclusion dogmatique sur une simple variation grammaticale, on peut observer que le récit met en scène une transition. Avant la chute, l'accent porte sur l'unité de nature et la communion. Après la chute, l'accent se déplace vers la différenciation, la transmission et la fragmentation historique.

La mort annoncée ne se limite pas à la dissolution biologique ; elle touche le mode d'existence même de l'humanité. Le souffle de vie donné par Dieu demeure - l'homme continue de vivre - mais la communion originelle est brisée. L'humanité ne cesse pas d'être une en nature, mais elle n'existe plus dans l'unité immédiate qui caractérisait son commencement. Elle se disperse désormais en existences distinctes, appelées à se transmettre par la génération.

La continuité humaine passe alors par le sang et la succession plutôt que par l'unité immédiate d'origine. La vie se communique encore, mais sous une forme médiatisée, inscrite dans le temps et marquée par la séparation.

5. Échos dans le Nouveau Testament : *anthrōpos* et *Adam*

La distinction observée en Genèse entre *ha-adam* et Adam trouve un écho intéressant dans le Nouveau

Testament, non comme une correspondance grammaticale stricte, mais comme une tension conceptuelle. Le grec du Nouveau Testament distingue en effet le terme générique ἄνθρωπος (*anthrōpos*), qui désigne l'homme en tant que nature ou humanité, et le nom propre Ἀδάμ (*Adam*), qui renvoie au premier homme historique. Paul utilise ces deux registres dans son développement de Romains 5.

Lorsqu'il écrit : « par un seul homme (δι' ἑνὸς ἀνθρώπου) le péché est entré dans le monde » (Rm 5:12), il désigne évidemment Adam comme individu historique. Toutefois, le choix du terme ἄνθρωπος met l'accent non seulement sur la personne d'Adam, mais sur son statut d'homme en tant que tel. Ce n'est pas simplement "Adam" qui agit ; c'est "l'homme". L'accent porte sur la nature humaine dans son unité représentative.

Plus loin, au verset 14, Paul précise explicitement : « Adam, qui est la figure (τύπος) de celui qui devait venir. » Ici, le nom propre est employé pour souligner la dimension historique et typologique du premier homme. Paul maintient donc une double perspective : Adam est à la fois un individu historique concret et le porteur d'une réalité plus large qui concerne l'humanité entière. Il n'oppose pas la nature à la personne ; il superpose les deux niveaux. Le même homme est à la fois sujet personnel et principe d'une solidarité universelle.

Si Paul avait voulu insister uniquement sur un individu isolé, le nom propre aurait suffi. S'il avait voulu parler seulement d'une abstraction collective, le terme générique aurait dominé. Mais il articule constamment l'un et l'autre : « un homme » par qui le péché entre ; « Adam » comme type du Christ ; « tous ont péché ».

Le mouvement n'est donc pas grammatical, mais théologique. Paul ne dissocie jamais l'historicité d'Adam de la réalité universelle qu'il incarne. L'acte du premier homme est en même temps l'acte qui engage l'humanité, non parce qu'un mot l'exigerait, mais parce que la structure même de son argument repose sur cette solidarité.

Cette tension apparaît avec une clarté particulière en 1 Corinthiens 15:45 :

« Le premier homme (ὁ πρῶτος ἄνθρωπος), Adam, devint une âme vivante ; le dernier Adam (ὁ ἔσχατος Ἀδάμ) est devenu un esprit vivifiant. »

Paul ne juxtapose pas simplement deux individus ; il oppose deux principes d'humanité. Le « premier homme » est immédiatement identifié comme Adam, et le « dernier Adam » désigne le Christ. L'accent n'est pas linguistique mais typologique : deux têtes, deux humanités, deux ordres d'existence. L'expression « premier homme » (*prōtos anthrōpos*) renvoie à l'origine de la condition humaine. Adam est à la fois un individu

historique et le point-source d'un ordre d'existence. De même, le « dernier Adam » n'est pas seulement un homme parmi d'autres ; il est le commencement d'une humanité nouvelle.

Le parallèle est structurel :

- Le premier homme reçoit le souffle et devient « âme vivante ».
- Le dernier Adam donne le souffle et devient « esprit vivifiant ».

Dans les deux cas, il s'agit d'un principe d'humanité. Paul ne construit pas une opposition entre nature et personne, mais il montre qu'une personne peut être le porteur d'une nature commune et le point d'origine d'une condition collective.

Ainsi, le Nouveau Testament ne sépare jamais l'homme générique de la personne historique d'Adam. L'individu et l'humanité ne sont pas dissociés ; ils se rencontrent en une figure fondatrice. Adam n'est pas seulement un homme ; il est l'homme en tant que commencement. De même, Christ n'est pas seulement un individu ; il est l'homme nouveau en tant que principe d'une création recréée. Ce que Paul met en scène n'est donc pas une distinction lexicale, mais une architecture théologique : une humanité concentrée en un premier principe, puis redistribuée dans la multiplicité ; et une humanité recréée en un second principe, puis communiquée à ceux qui lui

sont unis. Paul, en Romains 5 et 1 Corinthiens 15, ne parle pas de deux hommes isolés, mais de deux humanités. L'une est terrestre, charnelle, fragmentée ; l'autre céleste, spirituelle, rassemblée.

« Le premier homme est tiré de la terre, il est terrestre ; le second homme vient du ciel. » (1 Corinthiens 15:47)

Ha-adam fut la première humanité, une dans sa chair avant d'être divisée. *Christos*, le « second homme », est l'humanité recréée, une dans l'Esprit avant d'être glorifiée. L'unité qu'Adam perdit, Christ la restaure :

« Afin que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi, et moi en toi. » (Jean 17:21)

Le Christ n'est donc pas simplement un rédempteur individuel, mais le principe d'une humanité nouvelle, la Tête d'un corps collectif. Comme *ha-adam* contenait la multitude avant la chute, *Christos* la contient après la résurrection.

Ainsi, la distinction entre *ha-adam* et *Adam* trouve son accomplissement dans la distinction entre *Adam* et le *Christ* :

- *Ha-adam* : humanité une avant la rupture.
- *Adam* : individualité séparée par le péché.
- *Christos* : humanité une restaurée par l'Esprit.

En conclusion, le texte biblique, lu dans sa profondeur linguistique, permet de comprendre ha-adam non pas seulement comme un individu, mais comme l'homme collectif, image vivante de Dieu. Cette distinction traverse toute l'Écriture, jusque dans le grec du Nouveau Testament, où *anthrōpos* (« l'homme ») et *Adam* (« le premier homme ») suivent la même logique.
Ainsi, la chute n'est pas seulement l'erreur d'un individu, mais la désintégration d'un tout.
Et la rédemption, en Christ, n'est pas seulement la réhabilitation de personnes isolées, mais la recréation d'une humanité une.

Le changement de nom : un signe théologique

Du nom collectif au nom propre : la naissance de l'individu

Nous l'avons vu, le récit de la Genèse laisse paraître un indice discret : à mesure que le drame de la chute se déploie, le terme » adam commence à fonctionner non seulement comme désignation englobante (« l'homme »), mais comme référent personnel identifié. Sans faire de ce phénomène une règle grammaticale automatique, on peut y reconnaître un signe narratif : le texte accompagne la rupture de communion par une personnalisation progressive du protagoniste.

Avant la désobéissance, l'homme est présenté sous le régime de ha-adam : non pas l'effacement de la personne, mais une existence où la singularité n'est pas vécue sous la forme d'un « moi isolé ». Après la chute, l'homme entre dans un régime réflexif et séparateur : peur, justification, accusation, distance. C'est moins la « naissance » de la personnalité que l'installation du moi séparé.

Il est frappant que la Genèse ne rapporte pas, à la manière d'Abram/Abraham ou Jacob/Israël, une scène explicite où Dieu donnerait à l'homme un nom propre

individuel : la personnalisation se fait avant tout par l'usage narratif. Et même lorsque Dieu « appelle » ha-adam (Gn 3:9), la réponse révèle un sujet déjà atteint par la séparation : l'appel vise l'homme dans sa vocation, mais la peur manifeste l'homme dans sa chute. Il est significatif que Dieu, lorsqu'Il cherche l'homme, continue de dire :

« L'Éternel Dieu appela ha-adam et lui dit : Où es-tu ? » (Gn 3:9)

Le récit conserve ici la désignation englobante (ha-adam) au moment de l'appel, comme si Dieu interpellait l'homme dans sa vocation humaine ; mais la réponse dévoile déjà l'état d'un sujet atteint par la séparation : peur, retrait, justification. Le « Où es-tu ? » devient alors la première question existentielle de l'homme déchu : non un manque d'information chez Dieu, mais la mise en lumière d'une distance nouvellement installée. Lorsque le récit resserre progressivement » *adam* sur un référent personnel identifiable, il ne signale pas l'apparition soudaine d'un individu qui n'existait pas auparavant, mais un changement d'accent narratif correspondant à une transformation de la condition humaine.

La différence ne tient donc pas à la « création » d'un nom au sens strict, mais à l'évolution du regard porté sur l'homme. Le même terme, d'abord employé de manière englobante, devient progressivement l'identifiant d'une

trajectoire personnelle inscrite dans un monde désormais marqué par la rupture, le travail, la douleur et la mort.

Avant la désobéissance, le récit parle de « l'homme » et de « la femme » non pour nier toute distinction personnelle, mais pour souligner que cette distinction s'inscrivait encore dans une unité vécue : deux personnes, mais une orientation commune, un même souffle, une communion non problématisée. L'altérité n'était pas vécue comme distance, mais comme correspondance.

Après la chute, les noms personnels – Adam et Ève – apparaissent dans un contexte nouveau. Ils ne signalent pas seulement l'individuation, mais une relation désormais vécue sous le régime de la séparation : la honte entre eux, l'accusation mutuelle, puis l'asymétrie annoncée dans Genèse 3:16. La communion n'est pas abolie en tant que vocation, mais elle devient fragile, blessée, exposée au conflit. Ce que le péché introduit dans le monde, ce n'est donc pas simplement la mort biologique, mais une transformation plus profonde du rapport à soi et à l'autre. La désobéissance ne rompt pas seulement la communion avec Dieu ; elle introduit une conscience de soi désormais marquée par la distance, où l'homme se perçoit comme un être séparé, exposé, vulnérable.

L'homme ne cesse pas d'être relationnel, mais il cesse de l'être sans fracture. La communion subsiste comme

appel, mais elle n'est plus donnée comme évidence. Ainsi, la chute n'engendre pas l'individu au sens moderne du terme ; elle inaugure une existence humaine où l'unité première n'est plus vécue immédiatement, mais seulement recherchée, restaurée ou espérée.

Le double acte de nomination : Ève, l'être deux fois nommé

Un autre élément du récit mérite une attention particulière : la double désignation de la femme, qui encadre la chute comme deux miroirs d'un même basculement.

Avant la désobéissance, *ha-adam* déclare :

« Celle-ci sera appelée ishah, car elle a été prise de ish. » (Genèse 2:23)

Il ne s'agit pas encore d'un nom propre, mais d'un jeu de mots fondé sur la correspondance entre *ish* (homme) et *ishah* (femme). Le texte souligne l'origine commune : « os de mes os et chair de ma chair ». La désignation ne distingue pas une individualité autonome ; elle reconnaît une unité de nature. La femme n'est pas introduite comme un être séparé, mais comme une différenciation au sein d'une même humanité. Le langage met en avant la relation et la provenance plutôt que l'individuation.

Après la chute, le récit rapporte :

« L'homme appela sa femme Ḥavvah (Ève), car elle fut la mère de tous les vivants. » (Genèse 3:20)

Il ne s'agit pas nécessairement d'une "renomination" au sens technique où Abram devient Abraham - car aucun nom propre distinct n'avait été attribué auparavant - mais d'un déplacement significatif. Pour la première fois, la femme reçoit un nom propre qui la situe dans la dynamique de la descendance et de l'histoire : « mère de tous les vivants ».

Le centre de gravité se déplace. En Genèse 2, l'accent portait sur l'unité d'origine et la communion immédiate. En Genèse 3:20, l'accent porte sur la maternité et la transmission. La perspective devient généalogique. Le récit s'oriente vers la succession des générations (Genèse 4–5), vers la naissance, la mort et la lignée.

Il serait excessif de faire de ce changement lexical la preuve d'une mutation ontologique démontrable. Mais sur le plan narratif, la transition est frappante : la communion première (« os de mes os ») cède la place à la structure historique (« mère de tous les vivants »). L'humanité n'est plus seulement décrite dans son unité immédiate ; elle est désormais envisagée dans sa dispersion temporelle.

Le texte ajoute : « ha-adam appela le nom de sa femme Ḥavvah » (*qaraʾ shem ishto Ḥavvah*). L'expression « sa femme » (*ishto*) n'introduit pas nécessairement une idée

de propriété juridique nouvelle - elle est courante en hébreu - mais elle intervient ici dans un contexte transformé. Entre Genèse 2 et Genèse 3, la relation a été marquée par le jugement : « ton désir se portera vers ton mari, et il dominera sur toi » (Gn 3:16). La dynamique relationnelle est désormais traversée par la tension.

Ainsi, la double désignation ne prouve pas à elle seule un changement ontologique automatique ; mais elle participe à la mise en scène d'une rupture. Avant la chute, le langage célèbre l'unité ; après la chute, il organise la succession. L'unité immédiate du commencement laisse place à une humanité appelée à se transmettre dans l'histoire.

Le souffle de vie n'est pas retiré ; l'homme continue d'exister. Mais le mode d'existence change. La communion originelle n'est plus le cadre immédiat de l'expérience humaine. La continuité passe désormais par la génération, la filiation et la transmission.

Ḥavvah : de la Vie à la survie

Le nom Ḥavvah (Ève) est explicitement relié dans le texte à la racine חיה (*ḥayah*), « vivre ». Le narrateur précise : « car elle fut la mère de tous les vivants » (Gn 3:20). Ce rapprochement introduit, au cœur même du jugement, un thème paradoxal : la vie continue malgré la mort annoncée. Dans le récit de la création, la vie était d'abord présentée comme un don immédiat de Dieu :

l'homme devient « âme vivante » lorsque Dieu souffle en lui le *nishmat ḥayyim*, le « souffle des vies » (Gn 2:7). La vie est alors directement reçue de Dieu, dans une relation de dépendance immédiate.

Après la chute, le récit met progressivement l'accent sur un autre mode de continuité : la génération. La vie ne cesse pas, mais elle se transmet désormais par la naissance. L'expression « mère de tous les vivants » situe Ève dans cette dynamique historique. La vie demeure un don de Dieu, mais elle est médiatisée par la descendance. Il ne s'agit pas d'opposer brutalement une « vie spirituelle » pré-lapsaire à une « vie biologique » post-lapsaire, comme si la sexualité ou la reproduction n'avaient été prévues qu'après la chute - Genèse 1:28 indique clairement que la fécondité faisait partie du dessein originel. Toutefois, le cadre narratif change : ce qui était communion immédiate avec Dieu devient désormais une histoire marquée par la mortalité.

La formule qui ouvre Genèse 4 est significative :

« Ha-adam connut Ève, sa femme, et elle enfanta. » (Gn 4:1)

Le verbe *yada'* (« connaître ») désigne ici l'union conjugale. La relation demeure bénie, mais elle s'exerce désormais dans un monde où la mort a été annoncée. La génération devient le lieu paradoxal où la promesse et la fragilité coexistent. Chaque naissance affirme la

persistance de la vie ; chaque généalogie rappelle que « et il mourut » (Gn 5) rythme désormais l'histoire humaine. Le titre « mère de tous les vivants » ne signifie donc pas restauration de la plénitude originelle, mais continuation de la vie dans un monde blessé. La vie subsiste, mais sous le signe du temps et de la mortalité. La narration se déplace de l'unité immédiate vers la succession des générations.

Dans les premiers chapitres de la Genèse, l'accent initial portait sur *ha-adam* comme réalité englobante : « Dieu créa ha-adam à son image, homme et femme il les créa » (Gn 1:27). Le terme unique désigne à la fois l'humanité et ses deux modalités sexuelles. L'unité précède la distinction historique. Après la chute, le récit se structure autour des noms, des naissances et des lignées. Adam, Ève, Caïn, Abel… La multiplication des noms accompagne l'entrée dans l'histoire. L'humanité se déploie désormais dans la pluralité et la temporalité.

Il serait encore une fois excessif d'affirmer que l'apparition des noms propres constitue en soi la preuve d'une fragmentation ontologique totale. Mais narrativement, la transition est réelle : l'humanité n'est plus seulement présentée dans son unité originelle, elle est désormais décrite dans sa dispersion historique. La vie reçue du souffle divin continue d'animer l'homme, mais elle se manifeste désormais dans un monde où la mort limite chaque existence. La communion originelle

est voilée ; la relation à Dieu passe par la promesse, l'espérance et la rédemption.

Ainsi, le nom Ḥavvah marque un tournant narratif : non la disparition de la vie, mais son inscription dans le temps. L'humanité demeure une en nature, mais elle vit désormais dans la multiplicité des générations. La promesse donnée en Genèse 3:15 annonce qu'à travers cette descendance blessée surgira la restauration. Ce qui est fragmenté ne restera pas à jamais dispersé.

En Christ : du nom individuel au nom commun

Le dernier Adam inverse le mouvement initié par le premier. Là où la chute a fait entrer l'homme dans une existence marquée par la séparation et la dispersion, le Christ ne s'affirme pas par auto-désignation : il s'abaisse, et le Père l'exalte en lui donnant « le Nom au-dessus de tout nom » (Ph 2:7–9).

Dans ce mouvement, le nom ne fonctionne plus principalement comme un simple marqueur d'individualité, mais comme un principe de rassemblement : non une uniformisation des personnes, mais une unité d'appartenance et de communion. Nous l'avons vu, dans l'usage biblique, le *shem* (nom) fait plus qu'étiqueter : il révèle, qualifie, engage la relation. Recevoir un nom, c'est être situé devant Dieu – reconnu, appelé, établi. Ainsi, être rassemblé « au Nom » du Fils, ce n'est pas recevoir une identité privée supplémentaire, mais être replacé dans l'ordre divin, là où la séparation avait désaxé l'homme.

Là où l'homme déchu tend à se définir hors de Dieu, le Christ est nommé dans l'obéissance : il se remet au Père, et le Père le révèle. « J'ai manifesté ton Nom aux hommes que tu m'as donnés » (Jn 17:6). La

manifestation du Nom n'est pas un simple enseignement : elle est la restauration d'une relation. C'est pourquoi Paul peut dire : « Vous êtes tous un en Jésus-Christ » (Ga 3:28) – non parce que les distinctions créées seraient niées ou effacées, mais parce qu'elles ne sont plus des murs de séparation quant à l'accès à Dieu et à l'identité devant lui. L'unité ici est celle du Corps : « Nous avons tous été baptisés dans un seul Esprit, pour former un seul corps » (1 Co 12:13).

Ainsi, le dernier Adam referme ce que le premier avait ouvert : la dispersion est contredite par une unité réelle, non par fusion, mais par appartenance commune. Et lorsque l'Apocalypse dit : « Son Nom sera sur leurs fronts » (Ap 22:4), il ne s'agit pas d'une identité privée enfermée sur elle-même, mais du signe public d'une appartenance totale – l'achèvement d'une humanité rassemblée en Christ. Ce n'est pas un simple retour à l'état initial, mais l'accomplissement eschatologique d'une unité restaurée et transfigurée. C'est précisément ce mystère que Genèse 5:1–2 laisse entrevoir. Un passage souvent lu comme un simple sommaire généalogique, mais qui, en réalité, constitue une clé herméneutique majeure pour comprendre toute la dynamique de la création et de la rédemption :

« Voici le livre de la postérité d'Adam. Lorsque Dieu créa (bara) l'homme (ha-adam),
il le fit à la ressemblance de Dieu. Il les créa mâle et

femelle, il les bénit, et il les appela du nom d'homme (adam), au jour où ils furent créés. » (Genèse 5:1–2)

Le texte s'ouvre sur « la postérité d'Adam », mais revient immédiatement à la création de *ha-adam*, l'humanité une, façonnée à l'image de Dieu. Puis, dès le verset suivant, la fracture se manifeste :

« Adam, âgé de cent trente ans, engendra (yalad) un fils à sa ressemblance, selon son image, et il lui donna le nom de Seth. » (Genèse 5:3)

Deux mondes se font ainsi face :

- Avant la chute : *ha-adam*, l'humanité une, créée *à la ressemblance de Dieu* ;
- Après la chute : *Adam*, l'individu séparé, engendrant désormais *à sa propre ressemblance*.

Le passage de l'image divine à l'image adamique condense tout le drame de la chute. L'homme ne reproduit plus la ressemblance de Dieu, mais la sienne propre. Le souffle divin, qui unissait tous les êtres dans la lumière, devient une succession charnelle, fragile, soumise au temps. L'unité du souffle se change en génération biologique. La création (*bara*) s'abaisse en reproduction (*yalad*). Mais cette opposition n'est pas une contradiction : elle révèle un ordre spirituel à plusieurs niveaux. La Genèse emploie trois verbes pour décrire les étapes de ce mystère :

- *bara* (בָּרָא) – créer : un acte absolu, divin, produisant l'existence même ;
- *yatsar* (יָצַר) – former : donner forme à ce qui existe déjà, modeler la chair visible ;
- *yalad* (יָלַד) – engendrer : transmettre la vie dans le temps, selon l'image déchue.

Ainsi, *Genèse 1:27* décrit la création spirituelle de l'humanité commune :

« Dieu créa (bara) l'homme à son image. »

Genèse 2:7 décrit sa formation concrète :

« L'Éternel Dieu forma (yatsar) l'homme de la poussière du sol. »

Et *Genèse 5:3* marque le passage à la génération biologique :

« Adam engendra (yalad) un fils à sa ressemblance. »

Dans le cadre du récit de la Genèse, ces trois verbes dessinent comme une échelle descendante : du *Souffle créateur* à la *chair façonnée*, puis à la *chair reproductrice*. Le premier exprime la vie divine, le second la vie animée, le troisième la vie mortelle. Le péché d'Adam a fait chuter l'humanité de la création à la génération – du souffle éternel à la respiration temporelle. Le contraste est vertigineux : Là où Dieu *créait* à son image, l'homme désormais *engendre* à la

sienne. Ce que Dieu avait produit dans l'unité du souffle, l'homme perpétue dans la multiplicité de la chair. La perfection se dégrade en copie, la ressemblance se fige en répétition.

Mais le texte de Genèse 5:2 ajoute aussi un détail d'une portée immense :

« Il les créa mâle et femelle, il les bénit, et il les appela du nom d'homme (adam). »

Dieu n'appelle pas « l'homme et la femme » – Il les appelle *Adam*, au singulier. Le pluriel « ils » (*otam*, אֹתָם) est contenu dans le singulier *ha-adam*. Autrement dit, la dualité sexuelle est une différenciation au sein d'une même nature, non une division ontologique. Avant la chute, le féminin reposait dans le masculin, et le masculin dans le féminin – deux expressions d'un même souffle, deux visages d'une même unité. L'hébreu l'exprime par un jeu de feu : *ish* (homme) et *ishah* (femme) partagent la racine *esh* (feu).

Avant la désobéissance, un seul feu brûlait : la communion. Après la désobéissance, le feu se divise – la flamme se dédouble, la lumière se disperse. C'est pourquoi Jésus dira plus tard :

« Ce que Dieu a uni, que l'homme ne sépare pas. » (Matthieu 19:6)

En s'appuyant sur Genèse 1–2, il ne se contente pas de donner une règle de mariage : il renvoie, en profondeur, à l'unité originelle voulue par Dieu, à ce ha-adam que le péché a divisé. Ainsi, la formation de la femme à partir du *tsélaʿ* (le côté) de l'homme n'est pas la création d'un être nouveau, mais la révélation visible d'une communion déjà contenue dans l'unité. La femme n'est pas « autre » : elle est l'ouverture du même être sur son propre mystère. Le « ils » de Genèse 5:2 est contenu dans le « lui » de Genèse 2:7 – l'unité antérieure à la différence. L'humanité une contenait déjà le féminin avant sa manifestation. Et c'est cette unité brisée, cette scission du souffle, qui donnera naissance à la conscience individuelle – au « moi » séparé, dont la Genèse va bientôt décrire la naissance.

L'unité brisée

Cette lecture éclaire un point souvent discuté : le commandement (Gn 2:16–17) est adressé à *ha-adam*, « l'homme ». Le texte ne contraint pas à conclure qu'Ève aurait « entendu » ce commandement avant son existence comme personne distincte ; il permet cependant une observation narrative significative : la parole divine est donnée à l'homme en tant que vocation humaine, avant que le récit ne développe explicitement la différenciation homme-femme. Autrement dit, le commandement précède la mise en scène de la distinction sexuelle. Il est confié à l'humanité en son principe, avant que la pluralité des sujets n'apparaisse dans le drame. Lorsque la femme répond au serpent, elle emploie un pluriel : « Dieu a dit : Vous n'en mangerez pas » (Gn 3:3). Ce « nous » peut être compris simplement comme le langage naturel du couple ; mais il indique au minimum que la parole reçue n'est pas conçue comme une consigne privée. Elle engage la condition humaine dans son ensemble.

Il serait excessif d'en déduire une préexistence ou une mémoire personnelle antérieure. Mais il est légitime d'observer que le récit articule l'éthique (le commandement) à l'anthropologie (l'homme comme unité) avant d'entrer dans le drame de la division. La désobéissance est ainsi à la fois personnelle - chacun agit

- et solidaire - l'acte affecte la condition commune. Cette solidarité devient explicite dans la lecture paulinienne : « Par un seul homme, le péché est entré dans le monde… » (Rm 5:12). Paul ne nie pas la transgression de la femme ; il situe l'entrée du péché et de la mort sous la tête représentative de l'humanité. 1 Timothée 2:14 distingue même les modalités : la femme fut séduite, l'homme ne le fut pas. La différence n'abolit pas la responsabilité d'Ève ; elle souligne que l'acte d'Adam engage l'humanité comme principe.

Le récit de Genèse 2:25 approfondit cette anthropologie :

« Ils étaient nus, et ils n'en avaient point honte. »

La nudité n'est pas ici un symbole d'ignorance corporelle, mais d'absence de fracture relationnelle. Rien n'est à cacher, rien n'est à défendre, rien n'est à justifier. La distinction des personnes existe, mais elle n'est pas vécue comme séparation. Après la désobéissance, le texte marque un basculement :

« Leurs yeux s'ouvrirent, et ils connurent qu'ils étaient nus » (Gn 3:7).

Le verbe *yāda*ʿ (« connaître ») est relationnel comme nous l'avons déjà vu. Il peut désigner la connaissance de Dieu, la reconnaissance morale, ou l'union conjugale. Ici, le verbe ne change pas ; ce qui change, c'est la condition des sujets. La nudité devient l'objet d'une conscience altérée. Le récit en précise la dynamique : « Ils cousirent

des feuilles de figuier » (Gn 3:7), puis « ils se cachèrent de la face de l'Éternel » (Gn 3:8). La première réaction est horizontale avant d'être verticale. La honte précède la fuite devant Dieu. La relation entre l'homme et la femme est déjà atteinte.

Lorsque l'homme déclare : « J'ai eu peur, parce que je suis nu » (Gn 3:10), la peur apparaît comme la nouvelle tonalité de l'existence. La nudité devient vulnérabilité, exposition, jugement. La transparence originelle cède la place à la défense.

Ainsi, la chute n'introduit pas seulement une culpabilité juridique ; elle transforme le mode d'expérience. Le regard devient réflexif, évaluatif, comparatif. L'homme se perçoit désormais comme un « moi » distinct, menacé, obligé de se couvrir, de se justifier, d'accuser.

La fracture n'est pas seulement verticale (avec Dieu), mais horizontale (entre les personnes) et intérieure (dans la conscience). Ce triple mouvement correspond à la transition du récit : d'une humanité unifiée dans la communion à une humanité consciente de sa séparation.

PARTIE II

Le souffle des vies – Un seul souffle pour tous

1. Le mystère du pluriel : *nishmat ḥayyîm*

Nous abordons ici un aspect fondamental de la Genèse, souvent méconnu, mais d'une portée métaphysique considérable :

« L'Éternel Dieu forma l'homme de la poussière de la terre, et Il souffla dans ses narines un souffle de vies (נִשְׁמַת חַיִּים, nishmat ḥayyîm). »
(Genèse 2:7)

L'hébreu renferme ici un détail remarquable : le mot *ḥayyîm* (חַיִּים), rendu habituellement par « vie », est morphologiquement au pluriel. Le texte ne dit pas *nishmat ḥayyah* – « souffle d'une vie » au singulier –, mais *nishmat ḥayyîm* : la tournure peut se rendre en français par « souffle de vie », tout en notant que l'hébreu emploie ici la forme plurielle du mot « vie ». Si les traductions françaises rendent légitimement l'expression par « souffle de vie », elles atténuent cependant la forme plurielle du terme hébreu, qui demeure perceptible dans le texte original. Il convient de préciser que ce pluriel n'implique pas, sur le plan strictement grammatical, l'existence de plusieurs vies personnelles distinctes. En hébreu biblique, *ḥayyîm* fonctionne fréquemment comme

un pluriel d'intensité ou de totalité, désignant la vie dans sa plénitude et sa richesse.

Toutefois, sans contredire cette donnée grammaticale reconnue, la forme plurielle autorise une lecture théologique plus profonde : un seul souffle est insufflé, mais la vie ainsi communiquée est décrite comme suffisamment pleine et féconde pour porter en elle le déploiement de la multiplicité humaine. La pluralité ne réside pas dans l'acte du souffle, mais dans la richesse de la vie qu'il communique. Autrement dit, l'argument ne consiste pas à tirer une métaphysique d'une terminaison, mais à reconnaître qu'une forme grammaticale compatible avec la plénitude ouvre un espace de lecture cohérent avec l'ensemble du récit.

Cette pluralité ne signifie en aucun cas que les vies humaines procèdent d'une substance divine partagée ou que l'homme posséderait une étincelle incréée. Le souffle reste entièrement créé : il vient de Dieu, mais il n'est pas Dieu. Il ne s'agit pas d'un panthéisme, mais d'une participation créée.

On retrouve la même dynamique en Genèse 1:27 :

« Dieu créa l'homme (ha-adam), Il le créa à Son image ; Il les créa mâle et femelle. »

Le singulier y coexiste avec le pluriel, comme si l'unité recelait en elle-même la diversité avant même sa manifestation, comme nous le retrouvons dans la trinité par analogie : l'unité peut porter la distinction sans se

dissoudre. Le texte n'oppose pas deux créations successives : il révèle une seule réalité – celle de l'unité originelle contenant en germe la multiplicité des existences.

Le récit *met l'accent* sur un acte fondateur (Gn 2:7) et ne décrit pas, dans sa narration, une insufflation répétée à chaque naissance ; cela suggère une origine commune de la vie humaine, sans exclure pour autant l'action immédiate de Dieu envers chaque personne.

Le souffle de vie dans ce modèle n'est donc pas un principe héréditaire : il est ontologique. et il fonde l'humanité en son principe (Adam comme racine), de sorte que toute postérité partagera cette même nature créée. La race entière naît dans cette respiration inaugurale : chaque être humain n'est qu'une modulation singulière du même souffle divin. Il s'agit d'une inclusion ontologique, non d'une préexistence personnelle. Ce qui est présent en Adam, c'est la nature humaine entière, non les individus déjà constitués. Il ne s'agit ni d'affirmer une « âme unique » pour tous les hommes, ni de nier la réalité des sujets personnels. La nature humaine est une, mais elle est réellement assumée par une multitude d'êtres distincts. Chacun reçoit ce même fonds commun de nature, sans que sa personne se dissolve dans un tout anonyme ou fusionnel.

Le *nishmat ḥayyîm* ne désigne donc pas seulement la vitalité biologique, mais la plénitude de la vie – physique, psychique et spirituelle – unies dans un même élan

émanant de l'Esprit créateur. Le pluriel exprime la fécondité interne de la vie, sa surabondance, la capacité de se multiplier sans se diviser. Le geste créateur ne se limite pas à l'animation d'un corps : il établit la respiration commune de toute l'humanité.

Comme le suggère le le livre des générations d'Adam, le souffle premier se prolonge dans toute la descendance : un seul acte, une seule origine, une seule vie partagée. Le texte ne rapporte pas que Dieu ait de nouveau insufflé le souffle de vie à chaque génération : ni pour Ève, ni pour Caïn, ni pour aucun autre. Genèse 2:7 apparaît ainsi comme acte fondateur (inaugural) pour l'humanité.

Ainsi, *nishmat ḥayyîm* n'est pas le principe vital d'un seul homme, mais le souffle commun de toute l'humanité, le vent originel reliant chaque être à son Créateur, et chaque vie à toutes les autres. Le geste de Dieu dépasse l'instant : il n'anime pas seulement un corps de poussière, Il fonde la respiration universelle, le lien secret qui traverse la lignée d'Adam.

Un seul souffle jaillit de Ses narines, et ce souffle unique devient la matrice de toutes les respirations humaines. De même que toutes les branches d'un arbre partagent une seule sève, toutes les vies procèdent d'un même souffle : celui du Créateur. Cette distinction – un souffle, des vies – révèle une théologie de la participation : chaque être participe à la vie divine sans la posséder. Nous ne sommes pas sources, mais reflets ; non pas foyers de vie, mais vases de ce souffle unique. Le souffle est unique,

mais il circule dans une pluralité d'existences ; la vie de chacun est à la fois singulière et dérivée d'une respiration commune. Nous ne sommes donc pas vivants *chacun par un souffle particulier*, mais *tous par le même souffle distribué*.

Ce détail grammatical ouvre une question : si le souffle de vie était déjà nôtre en Adam, à quel point étions-nous présents en lui ? N'étions-nous pas seulement à venir, mais déjà inclus dans ce souffle, comme les branches dans la sève ? Ce mystère prépare déjà la doctrine paulinienne de l'inclusion : comme tous ont été vivifiés en Adam, tous ont aussi péché en lui. Ce que la Genèse dit en termes de souffle, Paul le dira en termes de nature.

Le pluriel *ḥayyîm* laisse entendre que dans ce premier souffle, Dieu vit déjà la multiplicité de l'humanité. Chaque être humain, chaque vie future, chaque visage à venir se trouvait en puissance dans ce vent unique. C'est pourquoi la Genèse parle d'un souffle de *vies*, et non d'un souffle de *vie* : il ne s'agit pas d'une étincelle donnée à un individu, mais d'une respiration déposée dans une humanité entière, contenue dans un seul être.

Cette lecture correspond à la logique du texte hébreu lui-même : le mot *ḥayyîm*, presque toujours employé au pluriel, évoque la plénitude de la vie, la somme de toutes ses formes – spirituelle, corporelle, relationnelle, éternelle. Ainsi, en insufflant *nishmat ḥayyîm*, Dieu fit plus que créer Adam : il donna à toute l'humanité son premier souffle, il lia dans un même vent toutes les vies

humaines, et ce lien respiratoire fut la première communion. Si donc le souffle était déjà nôtre en Adam, cela signifie que notre « être » n'a pas commencé à exister au moment de notre naissance, mais qu'il plonge ses racines dans ce premier acte de Dieu. Nous étions déjà, mystérieusement, *en Adam*, lorsque Dieu insuffla. Non pas en tant qu'individus distincts, mais en tant que participants du même souffle, porteurs d'une même origine spirituelle.

Ce pluriel *ḥayyîm* n'exprime donc pas la diversité biologique, mais la diversité spirituelle unie dans un même souffle divin. Il contient l'idée d'une humanité entière respirant à l'unisson, un seul vent circulant à travers une multitude de formes. Et cela rend plausible l'idée que lorsque ce souffle se détourna de Dieu, ce ne fut pas seulement Adam qui tomba : c'est tout le souffle – tout ce qui en dépendait – qui fut blessé en lui.

Ce détail éclaire un mystère souvent ignoré : si la vie se transmettait uniquement par génération biologique, alors le récit aurait naturellement attendu une mention explicite d'un don de vie analogue à Gn 2:7. Or, au lieu de rapporter une seconde insufflation, le texte présente la femme comme tirée de l'homme déjà vivant, ce qui rend cohérente l'idée d'une vie reçue « dans » l'unité première plutôt que par un acte répété. Dieu ne répète pas Son œuvre : Il la déploie. Ce qu'Il accomplit une fois contient en germe tout ce qui suivra. Le Créateur n'ajoute rien à la perfection, Il en dévoile la richesse.

Ève n'est d'ailleurs pas décrite par le verbe bārā' (« créer » au sens fort), mais par un autre verbe décisif : **bānāh** (בָּנָה), « bâtir / construire » : « L'Éternel Dieu bâtit (bānāh) la côte qu'il avait prise de l'homme, et il en fit une femme » (Gn 2:22). Le récit ne décrit pas l'apparition d'Ève comme un nouvel acte *ex nihilo*, mais comme une mise en forme à partir de l'homme déjà vivant : une « construction » (*bānāh*) à partir d'une réalité déjà animée.

Elle fut tirée d'un être déjà vivant, et ce qu'elle reçut n'était pas nouveau, mais déjà présent en elle par inclusion. Lorsque Dieu divisa haadam, il ne créa pas un second être, mais il manifesta la dualité contenue dans l'unité originelle. La vie d'Ève était déjà dans celle d'Adam, comme une mélodie encore silencieuse dans l'accord primordial.

Le texte souligne cette vérité :

« Voici celle qui est os de mes os et chair de ma chair. » (Gn 2:23)

Adam dit : « os de mes os, chair de ma chair » (Gn 2:23). Le texte souligne ainsi la solidarité de nature sans présenter le souffle comme une propriété transmissible de l'homme : la vie demeure un don de Dieu, même lorsque Dieu la déploie à partir d'un être déjà vivant.

« L'Éternel a formé l'esprit de l'homme au dedans de lui. » (Zacharie 12:1)

Cela permet au minimum de dire que sa vie est reçue de Dieu *dans* l'économie de l'unité originelle, plutôt que décrite comme un acte séparé. Et ce qui fut vrai pour elle l'est aussi pour nous : nous avons reçu la vie en lui, non par transmission biologique, mais par inclusion ontologique. Nous étions déjà en haadam lorsque Dieu souffla. Le même vent qui gonfla la poitrine d'Adam emplissait déjà la nôtre, en germe. Cela ne signifie pas que le souffle divin se transmettrait physiquement de corps en corps, comme un fluide ou une énergie. Dans l'ordre de la nature, le souffle est donné une fois à l'humanité en Adam : c'est la même vie spirituelle qui se déploie ensuite dans toute la race. Dans l'ordre de chaque personne, cependant, Dieu forme réellement l'esprit de chacun (Za 12:1) : chaque être humain est voulu, créé et connu singulièrement par Dieu, sans que cela rompe l'unité du souffle originel.

Ainsi, Dieu n'a pas créé deux êtres vivants, mais un seul être vivant en deux expressions. L'unité du souffle précède la dualité des sexes. L'homme et la femme partagent une même respiration originelle – signe visible d'une même essence spirituelle. Ce souffle commun est le sceau de notre fraternité métaphysique : tous les hommes, quelles que soient leurs époques ou leurs nations, portent encore en eux la trace de cette unique inspiration divine.

Ce mystère trouve son écho dans le Christ lui-même. Le premier Adam s'endormit, et Dieu tira de son côté une épouse vivante ; le second Adam s'endormit sur la croix,

et de Son côté ouvert naquit l'Épouse spirituelle. On peut tracer une analogie : Dieu communique la vie au commencement, et le Ressuscité communique l'Esprit dans la nouvelle création. Il s'agit d'une continuité du Dieu vivant, mais d'une discontinuité de régime : vie créée vs vie nouvelle en Christ.

La femme, dans l'un et l'autre cas, ne reçoit pas un souffle nouveau, mais le souffle originel, transmis depuis l'unité première. Le Saint-Esprit, procédant du Père et du Fils, est ce souffle commun qui vivifie le corps tout entier du Christ. De même que le premier souffle divin anima Ève à travers Adam, le second souffle – celui du Ressuscité – anime l'Église à travers le Christ. Ce qui fut charnel dans le jardin devient spirituel à la croix, et ce qui fut modelé de la poussière devient formé par l'Esprit. Le même Dieu qui donna la vie au premier Adam donne, par le second, la vie qui ne meurt plus.

La Genèse ne nous montre donc pas une suite d'individus se succédant dans le temps, mais une humanité entière respirant d'un même souffle dans le premier jour. Lorsque Dieu insuffla dans les narines de *haadam*, le premier battement de cœur d'Adam fut aussi celui de toute sa descendance. Chaque rythme cardiaque humain, chaque respiration, est l'écho lointain de ce premier vent divin.

Ce n'est pas seulement une image poétique : c'est une affirmation sur l'unité de source et de nature, que la théologie peut formuler en termes ontologiques. Dieu vit

un seul homme, et ce seul homme contenait tout. Ève était déjà en lui, tout comme nous y étions – non pas en tant qu'individus futurs, mais en tant que participations vivantes du souffle unique. Là encore, il ne faut pas entendre cette formule comme si tous les hommes partageraient numériquement une seule et même âme. Il s'agit d'une unité de source et de nature, non d'une identité de sujet. De même que plusieurs lampes peuvent être allumées par un seul feu sans se confondre entre elles, de même plusieurs personnes humaines participent à un même souffle originel sans perdre leur distinction propre.

Le mystère du pluriel *ḥayyîm* trouve ici son accomplissement : un seul souffle, mais des vies innombrables, une seule origine, mais une multiplicité harmonieuse. Et si Ève vivait déjà en Adam avant d'être formée, cela signifie que la distinction sexuelle, la différenciation des corps, et même la diversité des peuples à venir, étaient toutes incluses dans le dessein de Dieu avant la chute – mais dans la communion, non dans la séparation. La chute n'inventa pas la diversité : elle brisa l'unité.

Cette compréhension éclaire la cohérence de la justice divine. Si nous avons reçu la vie en Adam, alors nous avons aussi participé à sa chute. Car ce même souffle qui nous donna la vie participa à la rébellion. Le péché n'est pas l'acte isolé d'un autre que Dieu nous aurait arbitrairement imputé ; il est la corruption d'un souffle commun. Lorsque ce souffle collectif s'est tourné contre

Dieu, nous étions en lui – et notre souffle s'y est perverti avec le sien. Cela ne veut pas dire que l'humanité serait une seule substance fusionnelle où les individus n'existeraient pas réellement. L'unité ici envisagée est une unité de nature et de participation, non une absence de distinction personnelle. La chute n'a pas supprimé l'individualité : elle a révélé et accentué la fragmentation.

Ainsi, selon ce modèle, Dieu ne condamne pas un homme à la place des autres : il juge un souffle unique devenu étranger à sa source. Et la rédemption, dès lors, ne consiste pas seulement à pardonner des actes, mais à rétablir le souffle dans sa communion première. Cela n'abolit en rien, bien au contraire, le mystère inverse de la croix, où le Christ se laisse justement traiter comme péché pour nous (2 Co 5:21), prenant sur Lui la condamnation que nous méritions.

De l'unité vivante à la respiration séparée

Sous cette perspective, le drame de la chute ne commence pas par un geste, mais par une rupture intérieure. Avant que la main ne se tende vers le fruit, quelque chose s'était déjà rompu dans l'invisible : un basculement du souffle. L'homme, qui jusqu'alors respirait dans la communion de Dieu, détourna son souffle pour le tourner vers lui-même. Et ce mouvement imperceptible fut la première mort.

Dieu avait dit : « Le jour où tu en mangeras, tu mourras. » (Gn 2,17) Pourtant, lorsque l'homme désobéit, il ne cessa pas de respirer : son cœur battait encore, son sang coulait encore. La mort annoncée n'était donc pas d'abord biologique, mais spirituelle – la rupture du souffle dans son essence. Le récit montre que la mort annoncée s'accomplit immédiatement au niveau relationnel et spirituel (peur, fuite, exclusion), tandis que la mort physique entre comme horizon (retour à la poussière).

Avant la transgression, vie de l'homme était maintenue dans une dépendance immédiate à Dieu, comme une respiration reçue et non possédée. Mais lorsque ha-adam choisit le fruit défendu, il voulut respirer par lui-même, exister indépendamment de la Source : connaître le bien et le mal sans Dieu, agir sans dépendance, vivre sans relation. Alors le souffle se troubla. La respiration de Dieu en l'homme devint respiration de l'homme sur lui-

même. Le courant vital se replia sur la créature. Ce qui était communion devint autonomie – c'est-à-dire mort spirituelle.

Ainsi, lorsque Dieu déclare : « Tu mourras », il ne prononce pas une sentence arbitraire : il constate une conséquence. Le souffle détaché de sa Source s'éteint de lui-même. La justice de Dieu, en prononçant la mort, ne fabrique pas arbitrairement une peine : elle dévoile la vérité d'un choix et en ratifie solennellement les conséquences. La mort est à la fois conséquence intrinsèque de la rupture et sentence divine dans l'ordre de l'alliance.

L'homme vit encore, mais il ne vit plus dans la même relation à Dieu. Il respire encore, mais l'expérience de ce souffle est désormais marquée par la distance. L'Écriture appellera plus tard cette condition « la chair » - non pas le corps en soi, mais l'existence humaine vécue dans l'autonomie, séparée de la communion immédiate avec Dieu.

Il ne conviens pas d'affirmer que le souffle biologique disparaît ou que l'Esprit serait retiré au sens ontologique strict. Mais le récit indique une transformation du mode d'existence : la vie demeure, la communion est altérée. Avant la chute, l'humanité est présentée sous la désignation *ha-adam*, « l'homme », terme à la fois collectif et représentatif. Après la désobéissance, le texte commence à employer plus fréquemment "Adam" comme nom propre. Il ne s'agit pas d'un changement

grammatical mécanique ni d'une rupture instantanée - les deux formes coexistent encore - mais d'un déplacement narratif progressif.

Ce déplacement accompagne le passage d'une humanité décrite dans son unité principielle à une humanité décrite dans son individualisation historique. Autrement dit, le récit change de focale. L'homme n'est plus seulement présenté comme l'humanité en son principe ; il est désormais un sujet situé dans une histoire, confronté au jugement, à la responsabilité personnelle et à la mortalité. Ce glissement ne prouve pas à lui seul une mutation ontologique totale. Mais il participe à la dramaturgie du texte : ce qui était décrit dans l'unité originelle commence à apparaître dans la séparation vécue.

La chute n'invente pas l'individualité - la distinction personnelle existait déjà - mais elle modifie la manière dont cette distinction est vécue. La différenciation n'est plus transparence paisible ; elle devient exposition, comparaison, défense.

Le « nous » originel laisse place à l'expérience aiguë du « je » :
« J'ai eu peur » (Gn 3:10).
« La femme que tu as mise auprès de moi… » (Gn 3:12).

La fragmentation n'est pas d'abord biologique ; elle est relationnelle. Elle se manifeste dans la peur, dans l'accusation, dans la dissimulation. L'homme ne cesse pas d'être humain ; il cesse de vivre la relation dans l'unité immédiate. L'humanité demeure une en nature ;

elle devient multiple dans son expérience. Le souffle n'est pas aboli ; il est vécu dans la distance. L'unité n'est pas détruite ; elle est obscurcie. Et c'est précisément cette obscurité que la révélation ultérieure appellera « mort ».

De la faute d'Ève au péché d'Adam : quand la culpabilité devient universelle

L'Écriture affirme clairement que la portée universelle du péché et de la mort est située sous la tête d'Adam :

« Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort… » (Rm 5:12).

Cette affirmation paulinienne ne nie en rien la réalité de la transgression d'Ève. Genèse 3 montre clairement qu'elle mange du fruit la première. Pourtant, lorsque Paul interprète l'événement dans sa dimension universelle, il rattache l'entrée du péché et de la mort à l'acte d'Adam comme tête de l'humanité. Il ne dit pas : « par une femme », ni même « par le couple », mais « par un seul homme ». Le récit de Genèse lui-même prépare cette lecture. Lorsque Dieu vient dans le jardin, il appelle :

« Où es-tu ? » (Gn 3:9)

Le texte ne rapporte pas que Dieu cherche d'abord la femme, mais qu'il s'adresse à l'homme. Cela ne signifie pas qu'Ève serait moins coupable ; elle reçoit elle aussi une parole de jugement (Gn 3:16). Mais l'homme est interpellé comme responsable premier. Adam apparaît dans le récit comme celui à qui le commandement a été confié (Gn 2:16–17), comme celui en qui l'humanité est d'abord présentée (*ha-adam*), et comme celui dont la

transgression est théologiquement interprétée comme engageant la condition commune.

Il serait excessif d'affirmer que la faute d'Ève serait « seulement individuelle » tandis que celle d'Adam serait intrinsèquement « collective » au sens où la première n'aurait aucune portée structurelle. Le texte ne formule pas cette distinction de manière aussi tranchée. Cependant, il est incontestable que la lecture apostolique situe l'entrée universelle du péché sous l'acte d'Adam. Paul développe cette structure en Romains 5:12–19 et en 1 Corinthiens 15:21–22 :

« De même que par un homme est venue la mort, de même par un homme est venue la résurrection des morts. Et comme tous meurent en Adam, de même aussi tous revivront en Christ. »

La symétrie est décisive. Adam et Christ sont présentés comme deux têtes, deux principes d'humanité. La portée universelle n'est pas attribuée à la première transgression chronologique (celle d'Ève), mais à l'acte du chef représentatif. Genèse 2:7 souligne que l'homme reçoit le souffle de vie directement de Dieu. Le récit ne décrit pas explicitement une seconde insufflation pour la femme, mais la présente comme tirée de l'homme (Gn 2:22–23). Cela ne diminue en rien sa dignité spirituelle - l'image de Dieu concerne « homme et femme » (Gn 1:27) - mais cela établit Adam comme point d'origine narratif de l'humanité.

Lorsque les paroles de jugement sont prononcées, la femme reçoit une parole touchant la douleur de l'enfantement et la tension relationnelle (Gn 3:16). L'homme reçoit une parole concernant le sol, le travail pénible et l'horizon de la mort (Gn 3:17–19) :

« Tu es poussière, et tu retourneras à la poussière. »

La mort physique est explicitement adressée à Adam. Or Paul, interprétant théologiquement l'événement, relie l'entrée de la mort universelle à « un seul homme ». Il serait imprudent de réduire ces distinctions à une opposition simpliste « corps / esprit ». Les deux paroles sont profondes et structurantes. Mais l'Écriture situe l'universalisation du péché et de la mort sous la tête d'Adam.

Ainsi, la désobéissance d'Ève est réelle, coupable et jugée. Mais la chute prend sa dimension universelle lorsque l'homme, en qui l'humanité est narrativement concentrée, transgresse à son tour. Ce n'est pas une négation de la responsabilité personnelle ; c'est la reconnaissance d'une structure de tête et de solidarité que Paul rend explicite.

Peut-être est-ce là l'un des secrets les plus profonds du mal-être de l'âme humaine : nous portons en nous la trace d'une plénitude perdue. Non comme un souvenir conscient ou une expérience personnelle antérieure, mais comme une rémanence ontologique – l'empreinte laissée par une communion brisée. Augustin l'a exprimé avec une justesse intemporelle :

« *Tu nous as faits pour toi, et notre cœur est sans repos tant qu'il ne demeure pas en toi.* »[19]

Ce trouble intérieur n'est pas seulement un désir vague ou une aspiration abstraite ; il est la marque d'un désajustement réel entre ce que l'homme est devenu et ce pour quoi il a été créé. L'inquiétude du cœur humain ne naît pas d'un vide originel, mais d'une privation : quelque chose a été perdu, non imaginé.

Dans la perspective de l'homme collectif, cette nostalgie peut être comprise non comme la mémoire d'un individu, mais comme l'écho affaibli d'une communion effectivement vécue par l'humanité une en Adam. Nous ne nous souvenons pas d'un événement personnel, mais nous portons en nous les conséquences intérieures d'un état antérieur de l'humanité, dont nous procédons. Ce n'est pas une mémoire psychologique, mais une mémoire de nature : la condition humaine elle-même garde la marque de ce qu'elle a cessé d'être.

Ainsi, notre quête de Dieu n'est pas le fruit d'une construction religieuse tardive, ni l'effet d'un manque artificiellement créé. Elle est la réaction d'un être désaccordé, qui pressent obscurément qu'il n'est plus à sa place. Nous cherchons Dieu non parce qu'il nous serait étranger, mais parce que nous avons été séparés de Lui.

---

[19] Augustin, *Confessions*, **I, 1, 1** (latin : *fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*). Édition critique courante : *Confessiones*, éd. J. J. O'Donnell (ou BA = *Bibliothèque Augustinienne*, *Les Confessions*).

Dès lors, Dieu en Christ ne vient pas créer une autre humanité, mais restaurer celle qu'Il avait formée au commencement. Le dernier Adam relève le premier ; et, dans ce relèvement, chaque âme retrouve le souffle du commencement.

– **Avant la chute** : Dieu ne voit qu'un **seul homme** (*ha-adam*), contenant toute l'humanité en germe.
– **Après la chute** : Il voit une **multitude d'Adams**, séparés de Lui et les uns des autres.
– **En Christ** : Il recrée une **humanité une**, un **Nouvel Homme** collectif (cf. 1 Co 15,45 ; Ép 2,15).

Ce qui s'est rompu en Éden est restauré au Golgotha. En Adam, nous avons reçu le souffle et nous avons péché. En Christ, nous recevons l'Esprit et nous vivons. En Adam, la chair se divise ; en Christ, l'Esprit rassemble. Ainsi, La mort spirituelle d'Adam – et de tous en lui – n'est pas juste une sanction, mais une conséquence naturelle. Dans l'Écriture, conséquence et jugement ne s'opposent pas. La conséquence décrit ce que le péché produit ; le jugement est l'acte par lequel Dieu, saint et juste, ratifie publiquement cette vérité et la place sous l'ordre de l'alliance. Ainsi, Dieu ne « fabrique » pas une peine arbitraire : il déclare et établit la réalité de la rupture.

Le péché ne fut pas une tache imposée, mais un obscurcissement du souffle. Comme une flamme qui devient fumée et trouble l'air qu'elle respire, ainsi le souffle d'Adam, assombri par la désobéissance, a

transmis à toute sa descendance une vie voilée. Ce n'est pas une culpabilité étrangère que nous portons, mais une existence diminuée – un souffle sans lumière. La mort spirituelle ne consiste pas à cesser d'exister, mais à exister hors de Dieu. C'est vivre encore, mais sans la Vie. C'est respirer, mais sans l'Esprit. C'est avoir une âme vivante, mais non plus un esprit vivifié.

Le fruit que l'homme mangea n'était pas empoisonné en soi ; il le devint par son usage. Il symbolise la connaissance du bien et du mal. Mais connaître le bien et le mal sans Dieu, c'est juger sans lumière ; c'est respirer sans Esprit. En voulant savoir par lui-même, l'homme détourna le souffle de sa fonction : il le replia sur la raison. Le souffle qui devait inspirer devint souffle qui dissèque. Le serpent ne promit pas la mort, mais la divinité sans dépendance :

« Vous serez comme des dieux. » (Gn 3,5)

Or, Dieu seul peut être Dieu, car Lui seul vit de Lui-même. L'homme, en voulant être comme Dieu, s'est détaché de Dieu – et s'est vidé de Lui. Il voulut être source : il devint abîme. Il voulut être esprit autonome : il devint chair dépendante. Et la lumière du souffle s'éteignit dans la poussière qu'il croyait dominer.

Ainsi, le premier souffle de Dieu fit vivre la poussière. Le second fit revivre les morts. Le premier donna à l'homme la respiration de l'existence ; le second, la respiration de l'éternité. Le premier fut collectif par nature ; le second l'est par grâce. Tout le mystère de la rédemption se

concentre dans ce geste du Ressuscité : « Jésus souffla sur eux et dit : Recevez le Saint-Esprit » (Jn 20,22). Ce souffle du Christ est le recommencement du monde. Le même Dieu qui, au commencement, avait soufflé dans la poussière souffle maintenant dans des hommes morts au péché.

Le jardin de la résurrection répond au jardin d'Éden. Le vent du soir qui cherchait Adam répond au souffle du matin qui recrée. Dans le premier, Dieu donna la vie naturelle ; dans le second, Il donne la vie spirituelle. Le premier fit de l'homme une âme vivante ; le second fait de lui un esprit vivifiant (1 Co 15,45). Dans le jardin d'Éden, l'homme déclara que sa volonté soit faite ; dans le jardin de Gethsémané, le Second Homme déclara à Dieu : non pas ma volonté, mais que la Tienne soit faite.

Ainsi, l'Écriture nous montre, de manière paradigmatique, deux grands souffles divins : celui de la création (Gn 2:7) et celui de la nouvelle création (Jn 20:22). Le premier nous fit naître, le second nous fit renaître. D'autres passages utilisent évidemment l'image du souffle ou du vent pour parler de l'action de l'Esprit (pensons, par exemple, à Ezéchiel 37 ou à la Pentecôte). Mais ces deux scènes – Genèse 2:7 et Jean 20:22 – occupent une place structurante : elles encadrent l'histoire humaine comme les deux grandes inspirations par lesquelles Dieu fait surgir, puis relève, l'humanité.

L’arbre de vie : signe d’une vie reçue, non possédée

Le récit de la Genèse présente deux arbres au symbolisme majeur :

« L’arbre de vie au milieu du jardin, et l’arbre de la connaissance du bien et du mal » (Gn 2:9).

Le commandement divin porte exclusivement sur le second :

« Tu pourras manger de tous les arbres du jardin ; mais tu ne mangeras pas de l’arbre de la connaissance du bien et du mal… » (Gn 2:16–17).

Rien dans le texte n’interdit explicitement l’accès à l’arbre de vie avant la chute. L’Écriture ne précise pas si l’homme en a mangé ; il serait imprudent de trancher là où elle se tait. Ce que l’on peut affirmer avec prudence, c’est que l’accès à l’arbre de vie ne semble pas restreint tant que l’homme demeure dans l’obéissance. C’est d’ailleurs ce que déclare Augustin dans son livre *Du mérite et de la rémission des péchés et du baptême des petits enfants* :

« Ainsi, on est en droit de penser qu'avant le succès des perfides conseils du démon, nos pères s'abstinrent du fruit défendu ; mais aussi, qu'ils usèrent de tous les fruits permis, et par suite et même surtout de ceux que leur offrait l'arbre de vie. Quoi de plus absurde, en effet, que

de les' supposer usant de tous les fruits pour se nourrir, et oubliant celui-là seul qui leur avait 'été permis à l'égal des autres, et dont la propriété utile et spéciale était d'empêcher que leur corps, même pendant sa période de vie animale et grossière, ne changeât tristement par l'injure des ans, et n'arrivât à la mort par la décrépitude ? En outre de ce bienfait que son fruit matériel conférait à l'homme matériel, l'arbre de vie rappelait, dans un sens mystique et sublime, le merveilleux effet que la sagesse, dont il était l'emblème, produirait sur l'âme raisonnable. »

Après la désobéissance, en revanche, Dieu déclare :

« Empêchons-le maintenant d'étendre la main, de prendre aussi de l'arbre de vie, d'en manger et de vivre éternellement » (Gn 3:22).

Le contraste est manifeste : ce qui était accessible devient désormais gardé. Le texte suggère que l'homme n'était pas créé avec une immortalité intrinsèque indépendante. Il est formé de la poussière (Gn 2:7), ce qui indique une condition créée, finie et dépendante. En même temps, il n'est pas présenté comme destiné à mourir inévitablement. La mort est annoncée comme conséquence d'une désobéissance (Gn 2:17), non comme une nécessité structurelle de la création.

Il est donc théologiquement cohérent d'affirmer que l'homme n'était pas intrinsèquement immortel par nature. Mais il n'était pas non plus condamné à mourir, sa persévérance dans la vie dépendait de sa communion

avec Dieu. L'arbre de vie ne doit pas être compris comme un objet magique, mais comme un signe sacramentel : il représentait la dépendance continue de la créature envers la source divine de la vie. La vie n'était pas possédée ; elle était reçue. Lorsque Dieu empêche l'accès à l'arbre de vie, le texte précise la raison :

« …et qu'il ne vive éternellement. »

Le verset ne développe pas explicitement les conséquences d'une telle immortalité. Il serait excessif d'élaborer une doctrine complète de "fixation irréversible" à partir de cette seule phrase. Toutefois, le texte suggère qu'une immortalité dans l'état de rupture ne serait pas un bien. Le bannissement apparaît alors à la fois comme jugement et comme limitation. Il marque la gravité de la chute, mais il empêche aussi la perpétuation indéfinie de la condition déchue dans le cadre actuel de l'histoire. La mort devient ainsi, paradoxalement, une frontière. Elle demeure une conséquence du péché (Rm 6:23), un ennemi (1 Co 15:26), mais elle introduit aussi une fin à l'existence dans son état présent. Il ne faut pas en conclure que la mort serait un bien en soi. L'Écriture la présente clairement comme une malédiction. Mais dans l'économie du salut, elle devient aussi le seuil à partir duquel Dieu déploie la rédemption. Le thème de l'arbre de vie ne s'arrête pas en Genèse 3.

Il réapparaît en Apocalypse :

« À celui qui vaincra, je donnerai à manger de l'arbre de vie » (Ap 2:7).

« Heureux ceux qui lavent leurs robes, afin d'avoir droit à l'arbre de vie » (Ap 22:14).

L'Écriture encadre ainsi l'histoire humaine entre deux accès à l'arbre de vie : un accès perdu, puis un accès restauré.

Cette structure renforce l'idée que l'arbre symbolise la participation à la vie divine. L'exclusion n'est pas définitive ; elle prépare une réintégration plus profonde, non plus conditionnelle, mais scellée par la victoire du Christ. Dans la perspective paulinienne :

« Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort » (Rm 5:12).

La perte de l'accès à la vie n'est pas décrite comme un accident purement individuel, mais comme un événement fondateur aux conséquences universelles. Si Adam est compris comme tête de l'humanité, alors l'exclusion du jardin et de l'arbre de vie prend immédiatement une dimension collective. La rupture ne concerne pas seulement un individu isolé, mais la condition humaine dans son ensemble. La mort n'est donc pas un mal infligé arbitrairement ; elle correspond à une séparation d'avec la source de la vie. Il convient toutefois d'éviter deux affirmations excessives :

- Dire que le souffle serait "retiré" au sens ontologique strict. L'homme continue de vivre biologiquement.

- Opposer radicalement “vie spirituelle” et “vie biologique” comme si la seconde était étrangère au dessein créateur.

La distinction biblique la plus solide n’est pas biologique / spirituel, mais communion / autonomie. La “chair” au sens paulinien n’est pas le corps ; c’est l’existence vécue indépendamment de Dieu. On peut donc affirmer, avec prudence mais fermeté :

- L’homme est créé dépendant.
- La vie est reçue, non possédée.
- La mort entre comme conséquence de la rupture.
- L’accès à la vie éternelle est suspendu après la chute.
- La rédemption restaurera cet accès.

Dans cette perspective, la perte de l’arbre de vie n’est pas seulement punitive ; elle s’inscrit dans un dessein plus large où la mort, tout en demeurant ennemie, devient l’horizon dans lequel la grâce pourra se manifester pleinement.

Ainsi, la mort – spirituelle d’abord, puis physique – ne procède pas d’un décret arbitraire détaché de l’acte humain, mais de la rupture réelle du lien vital entre l’humanité et sa Source. Lorsque l’homme collectif s’est détourné de Dieu, il s’est séparé de la Vie même ; et cette séparation portait en elle sa propre conséquence : la mort.

Le péché ne crée pas la mort comme une peine extérieure ; il engendre la mort comme une réalité intérieure.

Cependant, dans le langage biblique, cette conséquence devient aussi jugement. Dieu ne se contente pas de constater passivement la rupture : Il la ratifie par une parole judiciaire. La sentence divine ne fabrique pas une peine étrangère à l'acte ; elle établit publiquement, dans l'ordre de l'alliance, la vérité de ce que le péché a produit. Ainsi, conséquence et jugement ne s'opposent pas : le jugement est la reconnaissance souveraine de la conséquence.

L'exil hors du jardin s'inscrit dans cette double logique. Il est bien une sentence, car il manifeste la gravité de la rupture ; mais il est aussi une sauvegarde, car il empêche l'humanité déchue d'accéder à une immortalité figée dans la corruption. En interdisant l'accès à l'arbre de vie, Dieu ne retire pas un bien par caprice : Il empêche un mal irréversible.

La mort n'est donc pas bonne en elle-même, ni voulue comme fin ; elle devient, dans la miséricorde de Dieu, une limitation du mal. Elle met un terme à l'expansion indéfinie de la révolte, empêche la fixation éternelle de l'homme dans son état déchu, et maintient ouverte la possibilité d'une restauration future. La mort n'est pas la rédemption, mais elle en devient le seuil.

Il est significatif que Dieu ne détruit pas l'arbre de vie. Il en garde le chemin. Le lieu de la vie demeure, mais l'accès en est suspendu. Le texte ne présente pas une

suppression définitive, mais une fermeture provisoire. L'humanité est exclue de la communion immédiate, mais non abandonnée sans espérance. Les chérubins ne scellent pas une condamnation irrévocable ; ils marquent un temps différé dans le dessein divin. Cette suspension prépare une réouverture future. L'Apocalypse décrit l'arbre de vie au cœur de la cité qui descend de Dieu :

« Au milieu de la place de la ville et des deux bords du fleuve était l'arbre de vie… » (Ap 22:2).

Cette scène n'est pas la simple description d'une réalité intérieure déjà pleinement possédée, mais l'annonce d'un accomplissement eschatologique. Le fleuve qui sortait d'Éden devient le fleuve qui procède du trône. Le jardin perdu n'est pas seulement restauré symboliquement : il est récapitulé dans un ordre nouveau, visible et glorifié.

Le chemin gardé par les chérubins est rouvert par l'Agneau, non dans l'ordre d'une possession achevée dès maintenant, mais dans la perspective du royaume et de l'état final. La vie est déjà donnée en Christ par la régénération ; l'immortalité, elle, demeure encore à venir dans sa manifestation corporelle et universelle. Nous participons à la vie, mais nous n'en jouissons pas encore dans sa plénitude visible.

La croix peut être lue typologiquement comme le bois par lequel l'accès futur est garanti. L'arbre d'Éden fut perdu par la désobéissance du premier homme ; l'accès à l'arbre de vie est assuré par l'obéissance du second Adam. Toutefois, cet accès, s'il est juridiquement acquis,

attend encore son plein exercice dans la résurrection et le règne manifesté de Dieu.

L'histoire biblique ne se referme pas simplement sur elle-même comme un cercle ; elle progresse vers un accomplissement supérieur. La perte du jardin ne mène pas à un simple retour au point de départ, mais à une restauration amplifiée, où la vie ne sera plus conditionnelle, mais définitivement confirmée.

Dans cette perspective, l'arbre de vie révèle que la vie humaine n'a jamais été autonome. Elle fut offerte au commencement, suspendue après la chute, promise dans la rédemption, et sera pleinement manifestée dans le royaume à venir. La fermeture du jardin n'était pas la fin du dessein de Dieu, mais l'ouverture d'une histoire où la vie serait donnée non plus sous l'épreuve de l'innocence, mais sous la garantie de la victoire du Christ.

Ainsi, ce que l'homme collectif perdit en Adam ne fut pas simplement remplacé, mais réorienté vers un accomplissement futur. La vie est désormais promise dans le second Adam ; elle sera partagée dans la cité restaurée, lorsque la mort sera réellement abolie et que l'accès à l'arbre ne sera plus gardé, mais ouvert pour toujours.

La transmission du souffle et la réorientation du mandat créateur

Nous avons vu que, selon ce modèle, le premier Adam ne fut pas simplement institué comme chef fédéral au sens d'un représentant légal extérieur à ceux qu'il représentait. Il apparaît plutôt comme le principe historique et constitutif de l'humanité : non seulement un porte-parole juridique, mais le point d'origine réel d'une nature commune.

Dire qu'il est « source ontologique » ne signifie pas que les individus préexistaient consciemment en lui, ni qu'il contenait des personnes distinctes en acte. Cela signifie qu'en lui existait l'unité concrète de la nature humaine avant sa multiplication historique. Tous procèdent de lui selon une origine commune ; Paul exprime cette solidarité en parlant d'une condition universelle « en Adam » (Rm 5:12–19). Sa communion avec Dieu entretenait la vie de cette humanité dans son principe ; sa rupture introduisit la mort dans la condition commune. L'imputation divine ne crée pas artificiellement cette réalité : elle la reconnaît juridiquement. La déclaration correspond à une condition réellement partagée.

Ainsi s'éclaire la formule de Paul :

« Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort ; et ainsi la mort s'est étendue à tous les hommes, parce que tous ont péché. » (Rm 5:12)

L’accent ne porte pas d’abord sur une simple délégation juridique, mais sur l’entrée historique d’une condition qui devient universelle. Ce qui était un en principe devient multiple dans l’histoire, et chaque existence humaine naît dans cette condition altérée. La chute n’est donc pas seulement l’échec d’un individu ; elle marque une modification de la condition humaine elle-même.

Dès le proto-évangile (Gn 3:15), Dieu annonce que la restauration viendra par une semence nouvelle. L’origine de la vie ne pourra plus être simplement la continuité adamique ; elle devra venir d’un commencement nouveau. Le langage biblique souligne cette rupture lorsqu’il parle d’une naissance « d’en haut » (Jn 3:3). Le premier Adam transmet une humanité soumise à la mort ; le second Adam inaugure une humanité appelée à la vie (1 Co 15:45). Il est essentiel ici de parler avec précision : il ne s’agit pas d’une substitution de substances, ni d’un échange d’essences, mais d’un changement de condition et de relation.

Lorsque Paul distingue « chair » et « Esprit » (Jn 3:6 ; Rm 8), le terme sarx ne désigne pas simplement la corporéité, mais l’existence humaine dans son autonomie et sa faiblesse. Pneuma désigne la vie renouvelée par l’action de Dieu. Il ne s’agit pas d’une amélioration morale progressive, mais d’une recréation relationnelle : l’homme est incorporé au Christ par l’Esprit et participe à sa vie.

Cette participation ne signifie pas fusion ontologique avec la divinité. Elle signifie union réelle et vivifiante au Christ ressuscité, dans laquelle la personne demeure distincte tout en étant réellement unie à Lui. Le mandat confié à l'homme au commencement – refléter la vie divine – n'est pas simplement transféré comme un titre légal. Il est rétabli en Christ, qui devient le principe d'une humanité renouvelée.

Jean 17:22–23 éclaire cette restauration :

« Afin qu'ils soient un, comme nous sommes un… afin qu'ils soient parfaitement un. »

Le mot hen (« un ») indique une unité réelle, mais non une fusion d'essence. L'unité des croyants reflète analogiquement la communion trinitaire sans l'abolir. Elle est relationnelle, vitale, spirituelle. Ce que la chute avait introduit comme fragmentation relationnelle est progressivement recomposé dans le corps du Christ. Là où Adam fut principe d'une humanité soumise à la mort, Christ devient principe d'une humanité appelée à la résurrection.

La symétrie est profonde mais non mécanique. En Adam, nous naissons dans une condition qui nous précède ; en Christ, nous entrons librement par la foi dans une condition nouvelle. La solidarité adamique est naturelle ; l'union au Christ est spirituelle et volontaire. La justice de Dieu se déploie dans cette cohérence : le jugement correspond à la condition réellement partagée ; le salut correspond à l'union réellement reçue.

Si l'on pousse la symétrie trop loin, on pourrait conclure que de même que nous sommes condamnés en Adam sans acte personnel initial, nous devrions être sauvés en Christ sans réponse personnelle. Mais l'Écriture maintient une nuance essentielle : nos œuvres mauvaises manifestent et aggravent la condition reçue en Adam ; nos œuvres bonnes manifestent et confirment la réalité de l'union au Christ, sans en constituer la cause.

Ainsi, Adam introduit une condition de mort dont nos péchés personnels sont l'expression. Christ introduit une condition de vie dont nos œuvres sont le fruit. Le parallèle entre Adam et Christ est donc une correspondance structurée, non une symétrie arithmétique.

En conclusion, Dieu n'a pas simplement réparé un échec juridique ; Il a inauguré une nouvelle création. Le premier homme est l'origine d'une humanité mortelle ; le second Adam est l'origine d'une humanité destinée à la résurrection. Entre ces deux têtes se déploie toute l'histoire humaine : condition reçue, responsabilité personnelle, appel à la foi, promesse de restauration. Le dernier mot n'appartient ni à la poussière ni à la fragmentation, mais à la vie que Dieu donne en Christ.

Les conséquences de la chute et la responsabilité collective en Adam

Dans la déclaration du jugement divin, il est notable qu'aucune mention explicite n'est faite de la descendance d'Adam. Dieu ne dit ni « toi et ta postérité travaillerez la terre », ni « toi et tes enfants mourrez ». La parole est adressée à la deuxième personne du singulier : « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front… car tu es poussière, et tu retourneras à la poussière » (Gn 3:19).

Or cette parole singulière décrit une condition qui, de fait, devient universelle. Ce décalage - un « tu » singulier produisant un effet qui dépasse manifestement l'individu - invite à s'interroger sur la fonction d'Adam dans le récit. Le texte ne précise pas explicitement le cadre ontologique de cette parole, mais il semble difficile de la réduire à une simple adresse privée, tant ses effets excèdent la personne visée.

Il devient au moins possible de comprendre ce « tu » comme un singulier englobant : un « tu » par lequel l'humanité est engagée. Cette lecture trouve un écho significatif dans la manière dont l'apôtre Paul relit l'événement.

Paul écrit : « Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et ainsi la mort s'est

étendue à tous les hommes, parce que tous ont péché » (Rm 5:12), et encore : « De même que tous meurent en Adam, de même tous revivront en Christ » (1 Co 15:22). Ces affirmations suggèrent que, pour Paul, la chute et la mort ne sont pas simplement des sanctions extérieures appliquées après coup, mais qu'elles sont liées à une solidarité réelle « en Adam ». Le langage juridique de la condamnation et de la justification semble alors reconnaître et formuler une réalité plus profonde plutôt que la créer arbitrairement.

Ainsi, les hommes entrent dans les effets de la chute dès leur existence personnelle, non parce qu'ils répéteraient consciemment l'acte d'Adam, mais parce qu'ils participent à une condition humaine déjà marquée par la rupture. Paul décrit cette situation comme une réalité « en Adam », expression qui dépasse la simple métaphore morale sans pour autant préciser les modalités exactes de cette participation.

Il est vrai que, sur ce point précis, ces conséquences pourraient être imputées à la postérité d'Adam sans compromettre la justice divine. L'Écriture montre en effet que les conséquences du péché peuvent atteindre les enfants, tout en distinguant clairement culpabilité et effets. Mon propos n'est donc pas d'affirmer qu'il n'existe qu'une seule lecture possible, mais de montrer que le récit de la Genèse apparaît pleinement compatible avec une compréhension plus englobante.

Tout ce que Dieu prononce sur Adam se vérifie dans l'expérience humaine universelle : le travail pénible, la sueur, la mort, le retour à la poussière, la douleur liée à l'enfantement. Ces réalités ne sont pas présentées comme des sanctions différées imposées à des générations absentes, mais comme la condition effective de l'humanité telle qu'elle se déploie dès l'origine du récit. Le « tu » adressé à Adam devient ainsi, sans être explicitement redéfini, la matrice d'une condition humaine commune.

Il est également significatif que la première mention explicite de la « postérité » apparaisse non dans « la parole de jugement », mais dans la promesse :

« Je mettrai inimitié entre ta postérité et sa postérité ; celle-ci t'écrasera la tête » (Gn 3:15).

La postérité ici mise en avant n'est pas l'humanité indistincte, mais une lignée promise, orientée vers une délivrance future. La restauration ne semble donc pas reposer sur la capacité du père déchu à transmettre la vie, mais sur l'initiative souveraine de Dieu. Cette distinction prépare la lecture paulinienne du Christ comme nouvel Adam, sans exiger que l'on définisse Adam comme un représentant juridique au sens strict.

L'épisode de Caïn et Abel apporte un éclairage supplémentaire. Deux frères, issus de la même humanité déchue, connaissent des issues radicalement différentes.

Si leur condition résultait uniquement d'une imputation extérieure ou d'un héritage mécanique, la cohérence de la justice divine pourrait être interrogée à la lumière de principes tels que :

« Les fils ne porteront pas l'iniquité des pères » (Dt 24:16).

Sans nier la dimension représentative d'Adam, le récit semble ainsi orienter vers une solidarité plus profonde qu'un simple transfert juridique : une communauté de condition, dans laquelle tous participent à une même nature humaine blessée. La théologie paulinienne de la rédemption s'inscrit dans cette logique. Là où Adam introduit la mort dans l'histoire humaine, le Christ introduit la vie :

« Par la désobéissance d'un seul, les beaucoup ont été constitués pécheurs ; de même, par l'obéissance d'un seul, les beaucoup seront constitués justes » (Rm 5:19).

Paul ne met pas en parallèle deux actes au sein du même homme, mais deux figures : Adam et le Christ. La restauration de l'unité humaine n'est pas rattachée à une foi ultérieure d'Adam, mais à l'obéissance du nouvel Adam. La chute peut ainsi être comprise comme affectant tous en raison de l'engagement originel de l'humanité en Adam, tandis que le salut requiert une union personnelle au Christ par la foi.

Cette distinction apparaît encore dans le jugement de Caïn. Bien que Dieu s'adresse à lui personnellement, les conséquences de son péché ne prennent pas une portée universelle. La différence ne tient pas tant à la forme grammaticale qu'à la position dans l'histoire du salut : Adam se tient à l'origine de la condition humaine ; Caïn agit déjà dans un monde marqué par la séparation.

On peut donc dire, avec prudence, qu'avant la chute, l'humanité se donne à voir dans le récit comme une unité encore non fragmentée, tandis qu'après la chute elle se déploie sous le régime de la séparation. Le premier péché atteint l'unité elle-même ; les péchés ultérieurs en manifestent les effets.

Ainsi, lorsque Dieu parle au singulier – « tu » – Il s'adresse à Adam comme individu réel, tout en décrivant une condition qui engage l'humanité entière. La responsabilité personnelle n'est pas niée, mais elle s'inscrit dans une solidarité de nature. C'est dans cette tension – solidarité originelle et responsabilité personnelle – que se laisse entrevoir la cohérence de la justice divine : universelle quant à la condition héritée en Adam, personnelle quant à l'entrée en Christ par la foi.

PARTIE III

LA FOI D'ADAM APRÈS LA CHUTE : DE LA MORT DU SOUFFLE À LA PROMESSE DE LA VIE

En avançant plus loin, nous arrivons à un moment du récit qui peut légitimement être lu comme un geste d'espérance. Après la promesse du proto-évangile :

« La postérité de la femme écrasera la tête du serpent. » (Gn 3:15)

le texte rapporte que Dieu revêt l'homme et la femme de tuniques de peau - geste souvent compris comme un signe de grâce - puis ajoute :

« L'homme appela sa femme Ḥavvah (חַוָּה), car elle fut la mère de tous les vivants. » (Gn 3:20)

Dans le contexte immédiat du jugement et de la promesse, cet acte peut être compris comme une confession d'espérance. Adam, désormais promis à la mort, proclame pourtant la vie. Le verbe qārā' (קרא) signifie « appeler » ou « nommer », mais dans l'Écriture il peut également porter une dimension déclarative : on nomme en reconnaissant une réalité ou en confessant une attente.

Sans forcer le texte, il est donc raisonnable d'y voir l'expression d'une foi naissante. Adam entend la promesse et répond par une parole qui anticipe la vie au cœur même du jugement. Il ne restaure pas ce qui a été perdu ; il espère ce que Dieu a promis.

Cette dynamique n'est pas sans rappeler celle que l'on retrouvera plus tard chez Abraham. Face à une situation objectivement marquée par l'impossibilité, un corps déjà « comme mort » et le sein de Sara frappé de stérilité. Abraham ne s'appuie pas sur les circonstances visibles, mais sur la parole de Dieu :

« Espérant contre toute espérance, il crut, de sorte qu'il devint père d'un grand nombre de nations, selon ce qui lui avait été dit » (Romains 4:18)
« Il ne douta point, par incrédulité, au sujet de la promesse de Dieu ; mais il fut fortifié par la foi, donnant gloire à Dieu » (Romains 4:20)

Le parallèle est assez frappant :

- Adam est confronté à la mort annoncée, mais il parle de vie ;
- Abraham est confronté à la stérilité, mais il croit en une descendance.

Dans les deux cas, la foi ne consiste pas à nier la réalité du jugement ou de l'impossibilité, mais à s'attacher à la

parole de Dieu au-delà de ce que les circonstances semblent permettre.

Toutefois, il est vrai que là où Abraham est explicitement présenté comme croyant, le texte de Genèse 3 demeure plus discret. Il ne formule pas explicitement la foi d'Adam. Nous sommes donc dans le registre de l'indice plutôt que de l'affirmation.

Mais cet indice est significatif. Dans un contexte dominé par la sentence de mort, Adam donne à sa femme un nom qui affirme la vie. Il ne s'agit pas d'un simple constat biologique puisqu'Ève n'a encore enfanté personne, mais d'une désignation qui regarde vers l'avenir. Adam nomme en fonction de la promesse, non de l'expérience.

Ainsi, comme Abraham plus tard, il semble se tenir dans cet espace propre à la foi, entre une parole divine déjà donnée et un accomplissement encore invisible.

Ce geste, discret mais chargé de sens, marque peut-être la première réponse humaine à l'Évangile naissant : non pas une œuvre, mais une parole qui s'appuie sur celle de Dieu.

Il est donc vrai que l'Écriture ne déclare pas explicitement qu'Adam ait reçu ici une foi salvatrice au sens plein. Toutefois, la théologie réformée classique a généralement considéré que la grâce promise en Genèse 3:15 fut effectivement reçue par les premiers parents. Cette lecture s'appuie sur la cohérence de l'économie de

la rédemption et sur la compréhension que le salut, dès l'origine, procède par la foi dans la promesse. Admettons donc, au moins à titre d'hypothèse théologique sérieuse, qu'Adam ait cru.

Si Adam est compris exclusivement comme un représentant fédéral juridique, et si sa désobéissance a eu une portée universelle parce qu'il occupait cette fonction représentative, pourquoi sa foi ultérieure n'est-elle jamais décrite comme ayant une portée analogue ? Autrement dit : si sa faute engage tous, pourquoi sa foi n'engage-t-elle que lui ?

On répond parfois que la foi est, par nature, un acte personnel. Cela est incontestable. Mais le péché est également un acte personnel. Si un acte personnel de désobéissance peut produire des effets collectifs en vertu d'une position représentative, il devient légitime de demander pourquoi un acte personnel de foi ne pourrait pas, en principe, produire un effet comparable.

La théologie réformée répond en invoquant l'alliance des œuvres rompue par la transgression d'Adam. Selon cette perspective, la représentation fédérale concernait l'état d'innocence et la probation initiale. Une fois cette alliance rompue, la structure représentative initiale aurait cessé de fonctionner pour toute transmission ultérieure de bénédiction.

Cette construction possède une cohérence interne réelle. Toutefois, il convient de noter qu'elle relève davantage d'une élaboration systématique que d'une explicitation textuelle directe. Le terme **berît** (« alliance ») n'apparaît pas en Livre de la Genèse 2–3. Même si Livre d'Osée 6:7 est souvent invoqué comme une possible allusion, son interprétation demeure discutée. L'expression hébraïque *ke'ādām* peut signifier « comme Adam », mais aussi « comme un homme », voire renvoyer à un lieu nommé Adam, mentionné ailleurs dans Livre de Josué 3:16. Le texte massorétique ne tranche donc pas de manière incontestable. Traduire nécessairement « comme Adam » relève ainsi d'un choix interprétatif. La Septante traduit d'ailleurs : « αὐτοὶ δέ εἰσιν ὡς ἄνθρωπος παραβαίνοντες διαθήκην », c'est-à-dire : « *Mais eux, comme des hommes, ont transgressé l'alliance*. »

Même si l'on retient cette lecture malgré tout, le verset affirme seulement qu'une alliance a été transgressée à l'image d'une infidélité antérieure ; il ne développe ni la nature représentative de cette alliance, ni son caractère fédéral, ni l'imputation juridique universelle qui en découlerait. Le contexte immédiat d'Osée concerne l'infidélité d'Israël à l'alliance mosaïque, et le parallèle établi semble avant tout moral : le peuple agit avec la même trahison que l'homme au commencement.

Ainsi, invoquer Osée 6:7 comme preuve décisive de l'existence d'une alliance des œuvres représentative

revient à faire porter au texte un poids doctrinal qu'il n'explicite pas lui-même. Il est possible d'y voir une allusion à Adam ; il n'est pas possible d'y trouver une définition claire d'une structure fédérale engageant juridiquement toute l'humanité. La distinction est importante. L'alliance des œuvres peut être théologiquement cohérente dans un système donné, mais elle demeure une élaboration systématique plus qu'une affirmation textuelle directe. Présenter cette lecture comme une certitude explicite dépasse ce que le passage autorise à affirmer avec assurance.

La difficulté demeure donc : la dissymétrie entre la portée universelle de la chute et la portée apparemment personnelle de la foi d'Adam. Cette dissymétrie devient plus intelligible si l'on considère que la chute ne constitue pas seulement la commission d'un acte isolé, mais l'entrée de l'humanité dans une condition nouvelle. Romains 5 ne parle pas uniquement d'un acte imputé ; il parle de l'entrée du péché dans le monde et de l'extension de la mort à tous les hommes. Paul décrit un changement de régime, une condition sous laquelle l'humanité entière se trouve désormais placée.

Dans cette perspective, l'acte d'Adam possède une portée universelle parce qu'il introduit une condition commune. Sa foi, en revanche, intervient à l'intérieur de cette condition déjà altérée. Elle n'est pas fondatrice d'un

nouvel ordre universel ; elle est la réponse personnelle d'un homme désormais situé sous le régime de la mort.

La chute se situe au point d'origine de la condition humaine telle qu'elle se transmet ; la foi d'Adam se situe dans cette condition déjà transmise. La dissymétrie n'est donc pas accidentelle : elle révèle que la dynamique de la grâce ne procède pas par simple inversion du mécanisme de la chute. La restauration collective ne passe pas par la foi du premier homme, mais par l'obéissance du second.

Romains 5 ne dit pas seulement qu'un acte est imputé ; il dit que « le péché est entré dans le monde » et que « la mort s'est étendue à tous ». Paul parle d'un changement d'ordre, d'un régime sous lequel l'humanité se trouve désormais. Dans cette perspective, l'acte d'Adam n'est pas simplement un geste individuel juridiquement transféré ; il est l'événement fondateur d'une condition qui devient universelle. C'est pourquoi sa portée est collective.

Sa foi, en revanche, intervient dans cette condition déjà altérée. Elle n'est pas l'acte d'un homme encore situé dans l'unité originelle de l'humanité ; elle est la réponse d'un homme déjà placé sous le régime de la mort. Autrement dit, la chute se situe au point d'origine de la condition humaine telle qu'elle se transmet ; la foi d'Adam se situe dans cette condition déjà transmise. Il n'y a donc pas symétrie.

Paul, par exemple, ne met pas en parallèle « Adam pécheur » et « Adam croyant », mais « Adam désobéissant » et « Christ obéissant » (Rm 5:19 ; 1 Co 15:45). La justification n'est jamais rattachée à la foi d'Adam, mais à l'obéissance du nouvel Adam. Cela suggère que la fonction déterminante d'Adam, dans le témoignage apostolique, concerne l'entrée du péché et de la mort, non l'inauguration de la grâce.

La grâce n'est pas médiatisée par le premier homme ; elle est inaugurée par le second. Ainsi, la dissymétrie ne réfute pas nécessairement la représentation fédérale, mais elle montre que celle-ci ne suffit pas à elle seule à rendre compte de toute la dynamique biblique. La portée universelle de la chute s'explique par le fait qu'elle introduit une condition commune ; la foi d'Adam, elle, appartient déjà au régime de la promesse, qui ne se transmet pas par simple génération mais appelle une réponse personnelle.

Dans cette lumière, la confession d'Adam en Genèse 3:20 prend un relief particulier. Elle ne restaure pas l'humanité dans son unité première ; elle inaugure l'histoire de la foi. Elle ne constitue pas un nouvel acte fondateur universel ; elle anticipe celui qui viendra.

La promesse ne passe pas par la foi d'Adam comme principe de transmission collective, mais par la « semence de la femme » (Gn 3:15). Le centre de gravité de l'histoire du salut se déplace immédiatement vers un

autre. Le récit ne fonde pas l'espérance sur la réponse d'Adam, mais sur l'initiative souveraine de Dieu.

C'est pourquoi l'apôtre Paul oppose deux têtes : Adam et Christ. Le premier introduit la désobéissance et la mort ; le second introduit l'obéissance et la vie (Rm 5:12–19 ; 1 Co 15:21–22).

Si la foi d'Adam fut réelle - et il est légitime de le penser - elle le sauve comme individu placé sous la promesse. Mais elle n'engendre pas une nouvelle humanité, parce qu'elle n'inaugure pas un ordre nouveau. Seul le second Adam devient tête d'une création restaurée.

Ainsi, la cohérence biblique se maintient :

1. La chute a une portée universelle parce qu'elle marque l'entrée de l'humanité dans une condition commune sous le régime du péché et de la mort.
2. La foi personnelle ne possède pas cette portée fondatrice parce qu'elle intervient à l'intérieur de cette condition déjà établie.
3. La restauration collective ne procède pas du premier homme croyant, mais du second homme obéissant.

La première parole d'espérance de l'histoire n'est donc pas la fondation d'un nouvel ordre, mais l'annonce qu'un nouvel ordre viendra. Adam croit à la Vie au moment même où il apprend qu'il mourra. Sa foi n'est pas constitutive d'une humanité nouvelle ; elle est orientée

vers celle que Dieu suscitera. Elle ne sauve pas l'humanité ; elle attend Celui qui la sauvera.

C'est précisément lorsque l'on admet que l'humanité possédait en Adam une unité réelle de condition et d'origine - antérieure à sa dispersion historique - que cette trame devient pleinement intelligible. La chute engage le tout parce qu'elle affecte la racine commune ; la foi d'Adam, elle, intervient après la fracture et n'opère plus au niveau de cette unité première. Elle ne peut donc être fondatrice. Elle est déjà la réponse d'un homme situé dans l'ordre nouveau inauguré par la rupture.

Autrement dit, l'hypothèse d'une unité originelle concrète de l'humanité en son principe permet d'expliquer pourquoi la désobéissance possède une portée universelle tandis que la foi demeure personnelle. La dissymétrie n'est pas arbitraire : elle correspond à un changement de condition.

Caïn et Abel : les deux visages de l'humanité après la chute

Nous arrivons maintenant à la fin de la partie qui traite directement du drame du jardin d'Éden. Vient alors naturellement le récit de ses suites immédiates : les premiers descendants des êtres devenus individuels. Et là encore, nous découvrons des trésors de révélation. Dès la première génération, deux lignées se forment : d'un côté, Caïn, lié dans le récit à l'idée d'acquisition ; de l'autre, Abel, puis Seth, que Dieu donna en remplacement du juste assassiné. Dès l'origine, deux humanités se dessinent : l'une selon la chair, l'autre selon la promesse. Ève dit en concevant Caïn : « J'ai acquis un homme avec l'aide de l'Éternel. » (Genèse 4:1) mais le texte hébreu autorise aussi, selon certains, une autre lecture : « J'ai acquis un homme, l'Éternel. »[20] Ce double sens est lourd de sens : Ève, croyant hâter la promesse de Dieu, pense participer elle-même à la rédemption, comme si le salut pouvait naître de la chair. Son premier fils est ainsi

---

[20] Sur l'expression קָנִיתִי אִישׁ אֶת־יְהוָה (qānîtî ʾîš ʾet-YHWH), la particule אֶת peut être comprise soit comme marqueur de complément (« avec l'aide de »), soit, plus rarement, comme apposition emphatique. Certains exégètes anciens ont relevé la possibilité d'une lecture forte : « J'ai acquis un homme, le Seigneur », sans toutefois l'imposer comme sens normatif. Cf. Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, vol. I, Magnes Press, p. 198–200 ; Nahum Sarna, *Genesis*, JPS Torah Commentary, p. 32.

« acquis » – fruit de son propre effort, de sa volonté. La foi n'est pas encore là ; l'espérance, déjà, se déforme en présomption. Ève, dans l'élan de sa maternité, croit produire ce que seul Dieu peut donner.

Cette attitude trouve un écho dans l'histoire de Sara, qui, doutant de la parole divine, poussa Abraham vers Agar pour enfanter Ismaël – tentant, elle aussi, d'accomplir par les œuvres ce que seule la promesse pouvait engendrer. Ismaël naît de la chair, Isaac de la promesse. Ainsi, par analogie, Caïn peut être vu comme naissant de l'effort, Abel de la foi, et Seth du don gratuit de Dieu.

Puis vient Abel – le souffle, la fragilité, le juste. Et lorsque Dieu remplace Abel par Seth, Ève déclare : « Dieu m'a donné un autre fils à la place d'Abel. » (Genèse 4:25) Cette fois, l'accent n'est plus sur elle, mais sur Dieu. Seth n'est pas « acquis », il est donné. Ainsi, dès les origines, deux lignées spirituelles s'opposent : celle de l'homme qui s'acquiert par lui-même, et celle de l'homme que Dieu donne par grâce.

Le parallèle devient alors naturel, par analogie : deux vases, deux desseins – l'un pour la perdition, l'autre pour la gloire (Romains 9:22–23). Mais il faut ici préciser avec rigueur que Caïn ne fut pas créé pour la perdition. Il s'y destina par son propre choix, par la conséquence de son péché, et non par décret de création.

Il naquit d'une humanité déjà déchue, et manifesta dans son être ce que l'homme est devenu. Car il naquit d'une humanité déjà engagée dans la chute en Adam. Abel aussi

naquit dans cette même humanité déchue, mais il reçut, par pure grâce, la marque de la miséricorde. Ainsi, dès les premiers fils, la distinction entre justice et grâce se révèle : Caïn, rétribution de la justice ; Abel, témoignage de la grâce ; Seth, héritier de la promesse.

Un détail conforte cette lecture : Aucun commandement explicite n'est rapporté dans le texte quant aux sacrifices.[21] Lorsque Caïn et Abel présentent leurs offrandes, aucune loi dans l'Écriture n'en prescrit ni la forme ni la matière. Il est donc difficile de soutenir que Dieu rejette Caïn pour une désobéissance formelle, puisqu'il n'existait encore aucun ordre à violer. Le rejet ne touche donc pas l'offrande, mais le cœur de l'offrant. « C'est par la foi qu'Abel offrit à Dieu un sacrifice plus excellent que celui de Caïn. » (Hébreux 11:4) La différence n'est pas rituelle, mais spirituelle. Abel offre dans la foi, Caïn dans l'orgueil. L'un s'approche en dépendant de Dieu, l'autre en cherchant à mériter Son regard. Le premier adore, le second agit. Et ce contraste, plus qu'un simple épisode, révèle le cœur même du drame humain : l'opposition entre la foi qui reçoit et la chair qui veut produire.

---

[21] Le texte de Genèse 4 ne rapporte aucun commandement préalable concernant la nature ou la forme des sacrifices. L'interprétation qui voit dans le rejet de Caïn une faute rituelle repose donc sur des reconstructions ultérieures. Le Nouveau Testament situe explicitement la différence au niveau de la foi (Hé 11:4) et de la disposition morale (1 Jn 3:12), non de l'offrande en elle-même.

Jean en donne l'interprétation définitive : « Ne soyez pas comme Caïn, qui appartenait au malin et tua son frère. Et pourquoi le tua-t-il ? Parce que ses œuvres étaient mauvaises, et celles de son frère, justes. » (1 Jean 3:12) Caïn ne tua pas seulement un homme : il tua le témoin de la grâce. Sa haine est spirituelle avant d'être physique. Le texte dit qu'il « était du malin » – non parce qu'il fut créé ainsi, mais parce qu'il choisit la voie de l'autonomie, la même que celle du serpent et qu'il fut livré à un esprit réprouvé, selon la logique décrite en Romains 1.

Jude évoque à son tour cette trajectoire : « Malheur à eux ! Car ils ont marché dans la voie de Caïn. » (Jude 11) La « voie de Caïn » devient le symbole de l'attitude auto justificative de l'homme religieux, qui cherche Dieu sans abandonner sa propre gloire. C'est la religion sans foi, la piété sans Esprit, le sacrifice sans communion. Caïn incarne l'homme qui offre à Dieu le fruit de son sol, mais non celui de son cœur. Il apporte ce qu'il produit, non ce qu'il reçoit. Et Dieu, qui regarde d'abord au cœur, rejette l'offrande d'un homme qui s'érige en sauveur de lui-même.

Mais une question demeure : si Caïn n'est que le produit d'une nature déjà corrompue, comment Dieu pourrait-il le condamner ? S'il n'avait jamais participé au péché d'Adam, sa faute ne serait qu'une fatalité biologique. Il aurait hérité d'une nature fautive sans l'avoir choisie. Sa condamnation serait alors arbitraire, et Dieu injuste. Mais Dieu ne condamne pas l'innocent, et l'homme n'est jamais puni pour ce qu'il n'a pas voulu. L'explication la

plus cohérente avec la sainteté divine, c'est que Caïn, comme Abel, avait réellement participé au péché d'Adam. Tous deux étaient déjà présents dans les reins d'Adam, et tous deux péchèrent en lui. À l'un, Dieu laissa la conséquence de la justice ; à l'autre, il accorda la grâce anticipée de la rédemption.

Lorsque nous rassemblons toutes les mentions de Caïn dans l'Écriture, le portrait est constant et unanime : il incarne l'homme charnel, séparé de Dieu, sans foi, sans amour, livré à lui-même. Le Nouveau Testament ne le présente jamais comme un simple héritier malheureux du péché, mais comme un agent actif de la rébellion, conscient et responsable. Hébreux montre son absence de foi, Jean sa haine du juste, Jude sa voie d'égarement. Trois voix, un verdict : Caïn ne subit pas le mal, il le choisit.

Ainsi, Caïn et Abel ne sont pas simplement deux hommes, mais deux manifestations du même homme : l'humanité double, une seule et même masse d'argile issue d'un même acte, dont l'un des visages reçoit la condamnation et l'autre la miséricorde. Tous deux ont part au même péché, mais leurs destins manifestent, sous deux faces, la même justice sainte de Dieu : justice rétributive et miséricorde gratuite.

S'il s'agissait d'un simple héritage biologique, cela contredirait l'Écriture : « Les fils ne porteront pas l'iniquité des pères. » Et si d'entre tous, Caïn, premier fils d'Adam, portait la faute de son père, cette parole de

l'Écriture aurait vraiment été violée. Et si Adam n'était qu'un représentant, un modèle défectueux dont nous serions les copies, alors nous ne serions que des mécanismes spirituels, incapables d'obéir, programmés pour chuter. Ce serait faire de Dieu un artisan de la corruption, un créateur de perdition – ce qui est impensable.

L'Écriture ne présente ni un Dieu injuste, ni un homme mécanique. Elle montre un Dieu juste, et une humanité réellement libre dans son unité originelle. Ainsi, le péché d'Adam n'est pas celui d'un autre : c'est le nôtre, exprimé en lui. Nous n'avons pas hérité du péché : nous y avons participé. De même que les trois Personnes de la Trinité, dans l'unité d'une seule volonté, créèrent l'homme à leur image, ainsi l'humanité, d'une seule volonté en Adam, décida de se détourner de Dieu. Ce fut un acte de l'humanité une en Adam, non comme somme de consciences déjà séparées, mais comme unité d'origine engagée dans un seul choix. Dans le jardin, l'humanité était présente en Adam ; en lui, notre nature commune s'est tendue vers le fruit défendu. Ainsi, la condamnation est juste, la miséricorde glorieuse, et l'histoire du salut, cohérente.

Mais nous le savons, Dieu n'en resta pas à la ligne de la justice : là où Caïn échoua, la grâce reprit le fil de la promesse. Après la mort d'Abel, Ève enfanta de nouveau.

Avec Seth, l'histoire du salut reprend à neuf : la lignée de la chair cède devant la lignée de la foi.

Le nom même de Seth – שֵׁת (shēt), « substitut » ou « fondement »[22] – révèle la nature de cette nouvelle humanité : celle qui repose non sur l'acquisition, mais sur la substitution, préfigurant déjà la rédemption accomplie par un Autre. C'est en lui que « l'on commença à invoquer le nom de l'Éternel. » (Genèse 4:26) Cette mention apparemment anodine marque un tournant décisif : pour la première fois, l'homme, séparé de Dieu, apprend à l'appeler. Le souffle qui s'était éteint dans la chair renaît dans la foi. Le cri de la créature redevient prière, et la prière redevient lien. La vie recommence à se transmettre, non plus seulement par succession biologique, mais par communion spirituelle.

Ainsi se referme la scène du premier drame humain. Caïn incarne l'homme qui se fait dieu et s'acquiert lui-même ; Abel, l'homme qui se livre à Dieu ; Seth, l'homme que Dieu donne. Ces trois noms contiennent déjà tout le plan du salut : l'orgueil, la grâce, la promesse. Trois états de l'humanité, trois étapes de la rédemption. Et cette lignée

[22] Le nom שֵׁת (Shēt) est généralement rattaché à la racine שׁית (« placer », « établir »), et compris comme « substitut » ou « fondement ». La mention selon laquelle « l'on commença à invoquer le nom de l'Éternel » (Gn 4:26) marque un tournant théologique majeur, souvent compris comme le début d'une piété confessionnelle explicite.

donnée par Dieu annonce en figure la venue du second Adam, celui en qui la promesse s'accomplit pleinement. Car de Seth naîtra Noé, de Noé Abraham, d'Abraham David, et de David, le Christ.

Là où Caïn fit couler le sang du juste, Christ le versera pour les injustes. Là où Abel mourut victime de la haine, Christ mourra pour ceux qui haïssent. Là où Seth fut donné pour remplacer le juste mort, Christ sera donné pour restaurer l'humanité entière. Ainsi, le récit de Caïn, d'Abel et de Seth n'est pas seulement l'histoire de trois frères : c'est la parabole originelle de la condition humaine et des deux vases dont parle Paul. Dans le premier, nous voyons la chair qui s'élève contre Dieu ; dans le second, l'âme qui se confie en Dieu ; dans le troisième, l'esprit qui reçoit Dieu.

Et dans le Christ, ces trois dimensions se réconcilient enfin : la chair est crucifiée, l'âme sauvée, l'esprit glorifié. En Seth commence l'histoire de la grâce, et en Jésus-Christ, son accomplissement. Car le Fils promis, « engendré, non pas de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu » (Jean 1:13), vient sceller le retour à l'unité première. Ce que Caïn divisa, ce qu'Abel préfigura, ce que Seth annonça – le Christ le consomma. Le souffle redevient Esprit, et la vie, à nouveau, s'étend sans fin.

Pour résumer tout ce que nous avons vu ici, tout comme la bonté de Dieu se manifesta dans la Trinité par la

distinction des Personnes sans jamais rompre l'unité de l'essence, la justice de Dieu se manifesta dans l'homme par la distinction des êtres sans jamais abolir l'unité de la nature. L'incarnation du Fils révéla dans le Dieu unique une distinction vivante, une diversité d'amour au sein d'une même divinité ; de même, la chute d'Adam révéla dans l'homme unique une diversité d'individus au sein d'une même humanité. Mais alors que la distinction trinitaire découle de la plénitude, la distinction humaine découle de la rupture. Dans la Trinité, le Père, le Fils et l'Esprit subsistent distincts sans séparation ; dans la chute, l'homme et la femme, puis les hommes entre eux, devinrent distincts par séparation. Ce qui en Dieu est la perfection de l'unité devint en l'homme la conséquence de sa fracture (L'analogie reste bien sûr limitée : l'unité trinitaire est éternelle et incréée ; l'unité humaine est dérivée, créée et blessée.)

Ainsi se clôt le premier cycle : l'unité originelle, sa rupture, puis l'apparition d'une humanité désormais dispersée – mais déjà visitée par la promesse. Dès les premiers récits hors d'Éden, l'Écriture expose non seulement l'extension du mal, mais aussi la persistance d'un fil de grâce : la Vie annoncée dans le jugement, la foi entrevue dans l'obscurité, et l'espérance qui se fraie un chemin au milieu des générations. Il faut donc maintenant considérer ce que cette unité perdue implique pour l'Évangile lui-même : non seulement comme salut

individuel, mais comme rassemblement, restauration et récapitulation en un nouvel Adam.

L'unité perdue et retrouvée : l'évangile à la lumière de l'homme collectif

Cette perspective ne se limite pas à expliquer la chute : elle éclaire aussi la vocation la plus profonde de l'Évangile. Car si, avant la désobéissance, nous étions réellement un seul corps, alors l'histoire de l'humanité n'est rien d'autre qu'une lente dislocation de ce corps premier, et la rédemption, son rassemblement. Nous étions autrefois un seul homme, tout comme aujourd'hui les croyants sont un seul corps en Christ (1 Corinthiens 12:12). L'unité de l'Église n'est donc pas une invention nouvelle, mais la restauration progressive de l'unité brisée en Éden. Ce que le premier Adam a fragmenté, le dernier Adam le rassemble.

Cela donne à l'Évangile une dimension bouleversante : il ne s'agit plus seulement d'offrir l'Évangile à autrui, mais de reconnaître, en autrui, un membre de la même nature autrefois unifiée, aujourd'hui dispersée. Quand nous annonçons la Bonne Nouvelle, nous ne parlons pas à des étrangers : nous parlons à des membres dispersés du même corps ancien. « Nous étions tous morts par nos offenses » (Éphésiens 2:1), « insensés, désobéissants, égarés, esclaves de diverses convoitises » (Tite 3:3). Mais Dieu, riche en miséricorde, nous a vivifiés ensemble en Christ. Le seul moyen d'aimer véritablement notre

prochain comme nous-mêmes, c'est de nous souvenir qu'il fut un temps où lui et nous n'étions qu'un seul être.

La séparation visible entre les hommes est une conséquence directe de la chute ; elle ne constitue pas une pluralité de natures, mais la dispersion historique d'une même humanité blessée. Les différences morales que nous observons ne témoignent donc pas d'origines distinctes, mais soit de la grâce particulière qui a déjà atteint certains, soit de la patience de Dieu qui retient le mal sans pour autant régénérer le cœur.

Ainsi, ce que nous appelons aujourd'hui « autrui » n'est pas une humanité autre, ni une nature étrangère à la nôtre, mais une part de la même humanité adamique, demeurant encore dans son état naturel. Cette communauté d'origine n'implique en rien une communauté de salut : tous participent à la même chute, mais tous ne participent pas à la même vie. La régénération n'est pas le déploiement automatique d'une unité perdue ; elle est l'œuvre souveraine de Dieu, accordée à ceux qu'Il appelle et incorpore effectivement au Christ.

Ainsi, l'amour chrétien n'est pas seulement compassion, mais mémoire : la mémoire d'une unité perdue que Christ vient restaurer. Cela change tout dans notre manière de voir le péché des autres. Car si tous les péchés dérivent d'un même acte, alors le péché d'un homme est, en un sens, le reflet prolongé de notre propre faute. Quand nous

voyons un frère tomber, nous ne pouvons pas dire : « Je ne ferais jamais cela », car nous avons, autrefois, fait pire – nous avons chuté ensemble dans le jardin. Les péchés de l'autre ne sont pas étrangers : ils sont les ramifications de notre péché commun. Et c'est pourquoi la posture de condamnation orgueilleuse devient impossible, et la miséricorde devient naturelle.

Cela ne signifie évidemment pas que les actes ne doivent pas être jugés. L'Écriture distingue clairement entre la condamnation de la personne – qui appartient à Dieu seul – et l'évaluation des œuvres qui appartient à l'Église (1 Co 5:12–13).

La participation commune au péché originel n'abolit pas la responsabilité personnelle dans les péchés actualisés : elle rappelle seulement que la racine de toute faute est la même. Ainsi, nous jugeons les actes sans jamais prétendre juger l'être ; nous dénonçons le mal sans jamais nous glorifier d'être meilleurs. La compassion ne supprime pas le discernement ; elle le purifie en ôtant la prétention et en laissant seulement l'amour qui veut restaurer.

Ainsi, la perspective de l'homme collectif n'abolit pas la responsabilité personnelle, mais elle enracine la compassion dans la mémoire de notre unité originelle. L'amour du prochain cesse d'être un simple commandement moral pour devenir une reconnaissance ontologique : « Mon frère pécheur, tu es moi-même –

mais encore séparé. » Et lorsque nous prêchons la grâce, nous ne faisons pas qu'offrir la vie éternelle : nous appelons les membres dispersés à rentrer dans le corps de Christ, le nouvel Adam, en qui l'unité est enfin restaurée.

En soi, la participation réelle – l'humanité contenue en Adam – résout les deux problèmes : Dieu reste juste, et l'homme reste responsable. Car dans ce modèle, Adam n'agit pas pour nous, il agit avec nous. Il n'est pas notre mandataire, il est notre origine. Et lorsque l'homme collectif se tourne vers le fruit, c'est la volonté commune de tous qui se tourne. Ce n'est pas un autre qui a péché à notre place, c'est nous qui avons péché en lui. Cette distinction explique pourquoi Dieu peut dire à Adam « tu mourras » sans jamais contredire sa propre justice. Nous étions un, singulier en Adam tout en étant plusieurs. Adam ne représente pas l'humanité extérieurement – il la contient intérieurement. Il ne signe pas un acte juridique, il engage la nature humaine elle-même. Et lorsque cette nature tombe, elle tombe tout entière, car elle ne fait encore qu'un seul corps.

Notons cependant que cette participation réelle n'abolit pas la notion de représentation : elle en est le fondement. Adam représente l'humanité, non comme un ambassadeur extérieur, mais comme la tête organique d'un corps encore indivis. Sa fonction fédérale n'est pas juridique avant d'être ontologique : il est notre chef parce qu'il est notre source, notre unité, notre être commun

avant la fragmentation. Ainsi, loin d'infirmer la lecture paulinienne, la participation réelle l'approfondit : nous avons chuté avec Adam parce que nous étions réellement en lui, et il nous représentait d'autant plus qu'il nous contenait.

Le péché d'Adam est donc réellement le nôtre : non pas imputé par décret, mais accompli par essence. Ainsi, Dieu reste juste : chacun reçoit selon son œuvre, car l'œuvre d'Adam fut celle de la nature humaine encore une en son principe, dont nous participions réellement. Et l'homme reste responsable : il a réellement désobéi, car il était en celui à qui le commandement fut donné. L'avertissement « tu mourras » s'adressait à l'homme collectif, à cet être unique contenant toute la race humaine, non encore divisée. Et lorsque ce « tu » désobéit, c'est nous qui avons désobéi en lui. Dieu n'a donc pas menti : le tu d'Adam englobait l'ensemble des hommes, car tous vivaient déjà dans ce tu singulier. La justice divine n'a pas changé : « Chacun sera mis à mort pour son propre péché. » Et c'est exactement ce que Dieu fit – car chacun de nous, dans Adam, commit ce péché. La mort spirituelle fut immédiate : non la disparition du souffle, mais la rupture de la communion. L'homme connut le bien et le mal, mais perdit la capacité d'accomplir le bien. Et depuis ce jour, il ne cesse de respirer, mais d'un souffle brisé.

Cette rupture du souffle premier inaugura également la déchirure temporelle de l'humanité. Dans l'unité originelle, la totalité des hommes existait simultanément dans l'homme collectif, non pas comme des consciences distinctes, mais comme une même nature portée par un même souffle. Après la chute, cette unité se dispersa dans le temps : les hommes commencèrent à naître les uns après les autres, comme les fragments successifs d'un être autrefois un. Non que le temps commence après la chute, mais la condition humaine se met dès lors à se déployer sous le mode de la succession, comme l'expression historique d'une unité brisée. Ainsi, la succession temporelle n'est pas un simple cadre biologique, mais la forme historique de la fragmentation spirituelle. Le temps devient la traduction de la chute, et la rédemption devient la reconstruction d'une simultanéité nouvelle : celle du corps du Christ, où nous sommes « un seul esprit avec lui » (1 Co 6:17).

La justice de Dieu et la participation réelle à la chute

En connaissant la nature de Dieu, comment pourrions-nous soutenir que toute l'humanité fut condamnée à cause de la désobéissance d'un seul homme ? Est-il pensable que le Dieu de justice et de vérité ait envoyé des milliards d'âmes dans l'esclavage du péché et la condamnation simplement parce qu'un seul père aurait fauté avant leur naissance ? Une telle idée – qu'un péché individuel ait été imputé à une humanité innocente – heurte directement tout ce que les Écritures révèlent du caractère divin. Dieu juge selon la vérité ; Il pèse les cœurs ; Il ne punit jamais l'innocent pour le coupable. La seule exception apparente est celle où l'Innocent, librement et volontairement, prend sur Lui la faute des coupables – comme le Christ à la croix, non par injustice, mais par substitution consentie.

Abraham disait déjà : *« Le juge de toute la terre ne fera-t-il pas ce qui est juste ? » (Genèse 18:25).*

Or, si Adam n'était qu'un représentant juridique, et non la totalité de l'homme collectif, alors nous serions condamnés pour un acte auquel nous n'avons ni consenti, ni participé. Ce serait une injustice contraire à la droiture même de Dieu. C'est pourquoi, malgré des efforts réels,

plusieurs formulations théologiques peinent à rendre compte, simultanément, de la sévérité du jugement et de la bonté du Juge. Certains sauvent la souveraineté au prix de la justice, d'autres sauvent la justice au prix de la souveraineté. Mais tous tendent à manquer le point central : la nature collective de l'homme d'avant la chute.

La position calviniste, en particulier, a le mérite de reconnaître en Adam un chef fédéral, un représentant de l'humanité. Mais elle n'est à mon sens pas allée assez loin : elle a perçu la fédération, mais pas l'union réelle. Elle a vu la tête, mais pas le corps encore uni à elle. Par crainte, peut-être, de tomber dans une doctrine de préexistence trop marquée, elle a restreint l'unité à une simple représentation légale, là où l'Écriture suggère une réalité organique et spirituelle.

Car de même que Lévi donna la dîme à travers Abraham (Hébreux 7:9–10), alors qu'il n'était pas encore né, de même l'humanité entière a pu agir à travers Adam, non pas en observateurs lointains, mais en participants réels d'un être collectif. Si Lévi a réellement payé à travers Abraham, combien plus l'homme entier a-t-il pu pécher à travers le premier homme !

C'est seulement si nous reconnaissons que nous étions en Adam – non comme un symbole, mais comme une réalité ontologique – que nous pouvons comprendre à la fois la gravité du péché et la gloire de la rédemption. Et là seulement, la justice de Dieu apparaît parfaite : Il ne

condamne que ceux qui ont péché, et ne sauve que ceux qui croient.

Notons enfin qu'il n'est pas nécessaire d'avoir été consciemment présent pour avoir participé réellement. La participation n'est pas psychologique mais ontologique. Avant la chute, la volonté humaine n'était pas multiple : elle était unique, portée par un seul être. La désobéissance n'a donc pas été l'acte d'un individu isolé, mais l'élan entier d'une nature commune encore indivise.

Ainsi, nous n'avons pas été punis pour un acte étranger, mais pour un acte auquel notre nature elle-même a consenti, avant sa dispersion. La conscience individuelle comme existence séparée, centrée sur le « moi », se manifeste pleinement après la chute ; la responsabilité collective appartient à l'état premier où la nature humaine n'était pas encore dispersée.

Ce cadre permet de comprendre de manière cohérente comment Dieu peut juger avec vérité et équité, sans jamais punir un innocent.

Ce qu'implique la doctrine de l'homme collectif

Si l'humanité entière a réellement péché en Adam – non par imputation mécanique, mais par participation réelle – alors les conséquences de cette vérité sont vertigineuses. Elles bouleversent non seulement notre conception du péché, mais aussi celle de la grâce, du jugement et du salut. Cette doctrine n'est pas une abstraction : elle éclaire à la fois l'abîme de notre chute et l'infini de la bonté divine.

Chaque souffle, chaque repas, chaque bienfait – tout ce que nous considérons comme normal – est un miracle de patience divine. Nous ne sommes pas seulement des victimes du péché : nous en avons été les instigateurs en Adam . Et si nous vivons encore aujourd'hui, c'est parce que Dieu ne nous a pas traités selon nos œuvres, mais selon Sa miséricorde.

Elle implique aussi plusieurs choses que nous allons voir maintenant.

1. Humilité : la profondeur d'une responsabilité originelle

Dans cette perspective, la chute ne se produit ni dans un monde déjà corrompu, ni dans une humanité affaiblie par une longue histoire de dérives, mais au cœur même d'une

condition que le texte biblique décrit comme bonne, ordonnée et ouverte à Dieu.

L'homme n'agit ni dans l'ignorance ni sous la contrainte. Il vit dans la communion, connaît le bien, reçoit un commandement explicite, et agit dans un cadre où aucune nécessité intérieure ne l'incline encore vers le mal. La désobéissance ne peut donc être comprise comme le simple produit d'une fragilité héritée, mais comme l'expression d'une liberté réellement engagée.

Si l'on admet que l'humanité était alors unifiée en Adam il devient possible de penser que la chute ne fut pas seulement celle d'un ancêtre isolé, mais l'effondrement de l'humanité à son point-source. Cela ne signifie pas que chaque être humain aurait consciemment choisi le mal, mais que la nature humaine elle-même s'est orientée, dès l'origine, dans une direction de rupture.

Une telle lecture n'écrase pas la conscience sous une culpabilité arbitraire. Elle détruit plutôt toute prétention à une innocence autonome. Elle conduit à une humilité radicale, non pas celle de la honte paralysante, mais celle qui reconnaît que rien, dans notre condition présente, ne peut être invoqué comme mérite. La parole de Paul prend alors tout son poids :

« Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi t'en glorifies-tu ? » (1 Co 4,7)

2. La bonté de Dieu : une grâce infiniment plus haute

Inversement, cette même lecture met en lumière, avec une force particulière, la bonté de Dieu. Plus la chute est comprise comme profonde et réelle, moins la grâce peut être réduite à une simple réparation ou à un ajustement moral.

Si l'humanité n'est pas seulement victime d'un mal subi, mais engagée dès l'origine dans une rupture volontaire de communion, alors le salut ne peut être pensé comme une obligation morale de Dieu envers des créatures trompées malgré elles. Il apparaît au contraire comme un acte libre, souverain et immérité de miséricorde.

Dieu ne vient pas sauver une humanité innocente prise au piège d'un destin injuste ; il vient à la rencontre d'une humanité réellement coupable, sans y être contraint par aucune dette. La parole de Romains 5 prend ici une densité particulière :

« Alors que nous étions encore sans force, Christ est mort au temps marqué pour des impies » (Rm 5,6).

Dans ce cadre, l'Évangile devient véritablement scandaleux : Dieu aime non seulement des êtres faibles, mais des êtres responsables ; non seulement des victimes, mais des rebelles. Plus la responsabilité originelle est envisagée comme réelle, plus la grâce apparaît comme absolument gratuite, sans condition préalable.

« Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé. » (Romains 5:20)

La doctrine de l'homme collectif fait briller cette phrase d'une lumière nouvelle : la grâce n'est pas une réparation d'un mal involontaire, elle est l'amour du Père pour ceux qui ont poignardé Son cœur.

3. L'enfer : non un destin, mais un choix collectif

En écoutant le serpent, l'humanité a changé de seigneur : de Dieu à Satan, du Royaume à la rébellion, de la lumière aux ténèbres. L'enfer fut préparé « pour le diable et ses anges » (Matthieu 25:41), non pour l'homme. Mais l'homme s'y rend de lui-même, parce qu'il a porté allégeance à celui qui en est le premier locataire. En choisissant le mensonge, il a choisi la demeure du mensonge. En quittant la présence de Dieu, il a choisi un lieu où Dieu n'est pas.

Cette approche transforme également la manière de penser le jugement et la perdition. Dans certains schémas, l'homme semble naître déjà orienté vers la mort, comme si la condamnation précédait toute réponse personnelle.

La perspective de l'homme collectif permet d'envisager autrement cette question. Si la rupture originelle est comprise comme une orientation première de la nature humaine, alors le jugement n'apparaît ni comme une fatalité biologique, ni comme un décret arbitraire, mais comme la confirmation progressive d'un mouvement déjà engagé.

L’Écriture affirme que l’enfer n’a pas été préparé pour l’homme, mais pour le diable et ses anges (Mt 25,41). Pourtant, l’homme peut s’y associer librement, en persistant dans le refus de la communion offerte. Le jugement apparaît alors non comme une violence extérieure, mais comme la ratification divine d’un choix confirmé dans le temps.

Dans ce cadre, la grâce ne supprime pas la responsabilité : elle ouvre un autre chemin. Le salut ne consiste pas en l’obtention d’un lieu ou d’un statut, mais en la restauration d’une relation vivante avec Dieu. L’enfer n’est pas d’abord une sentence imposée de l’extérieur, mais le refus persistant de ce retour, que le jugement de Dieu vient établir comme définitif.

4. Conclusion : une vérité qui renverse toute perspective

La perspective de l’homme collectif, comprise avec prudence et rigueur, ne prétend pas fermer le débat théologique. Elle propose cependant une grille de lecture capable de tenir ensemble plusieurs affirmations bibliques souvent séparées : la gravité universelle du péché, la justice du jugement, la responsabilité humaine réelle, et la gratuité absolue de la grâce.

Elle suggère que la chute ne fut pas une fatalité subie, mais une responsabilité engagée ; que la grâce n’est pas un simple correctif, mais une véritable recréation ; et que

le salut n’est pas une abstraction juridique, mais une restauration réelle de la communion perdue.

En ce sens, elle n’écrase pas la conscience, mais l’éclaire. Elle ne nie pas la responsabilité personnelle, mais l’enracine dans une histoire plus profonde. Et elle ne diminue en rien la gloire de la croix : elle en révèle au contraire la nécessité et la splendeur.

Partie IV

Points importants et passages à examiner

L’absence du terme « homme collectif »

L’objection la plus répandue contre cette perspective tient à un fait lexical : l’Écriture ne mentionnerait nulle part ce terme. Certains en concluent que cette doctrine ne peut appartenir à la révélation biblique. Mais cet argument repose sur une conception naïve et littérale du langage théologique, comme si toute vérité devait être nommée explicitement pour exister. Or la Bible ne procède jamais ainsi. Elle ne donne presque jamais de noms techniques à ses propres mystères. Le mot Trinité n’existe dans aucun manuscrit biblique. Union hypostatique, omniprésence, immutabilité : tous ces termes, pourtant universels, ne se trouvent dans aucun verset. Ce sont des mots d’hommes pour décrire des réalités divines. L’absence d’un mot n’est pas l’absence du concept ; ce qui compte est la réalité que le texte décrit. Et si l’Écriture n’emploie pas l’expression « homme collectif », elle en expose pourtant les mécanismes, les implications, les conséquences et la nécessité interne.

Le véritable enjeu n’est donc pas lexical, mais moral. Toute doctrine du péché originel doit répondre à la même question : comment Dieu peut-il condamner justement l’humanité entière ? Les modèles traditionnels – imputation héréditaire ou représentation fédérale – prétendent résoudre ce mystère. Toutefois, chacun de ces

modèles, s'il est poussé jusqu'au bout dans sa logique propre, tend à introduire, au minimum, une tension difficile entre la justice de Dieu et la manière dont la culpabilité est expliquée.

Car si Adam n'était qu'un individu, distinct du reste de l'humanité à venir, alors Dieu aurait imputé à des êtres inexistants la faute d'un autre, qu'ils n'ont jamais connue, jamais approuvée, jamais partagée. Et cela contredit explicitement l'un des principes les plus répétés de la Bible : Dieu ne condamne pas moralement un homme pour la faute d'un autre, comme si cette faute était la sienne.

Ce principe n'est pas périphérique : il est essentiel à la sainteté divine. De la Loi à Ézéchiel en passant par Jérémie, l'Écriture martèle que chacun sera jugé selon ses voies, et que le fils ne portera pas la faute du père.

Le modèle fédéral tente de contourner cette difficulté en introduisant l'idée d'une alliance où Adam représenterait juridiquement tous les hommes. Mais, sur le plan de la responsabilité morale, cela laisse intacte la difficulté principale : une représentation sans consentement explicite ni participation réelle pose une difficulté majeure dès qu'on la confronte à l'exigence biblique de justice.

La substitution du Christ, au contraire, ne viole pas cette justice : le Fils consent librement à porter notre

condamnation, là où nous n'avons jamais consenti à porter celle d'Adam si nous n'étions pas réellement en lui.

La culpabilité morale ne se transmet pas par procuration. Une telle condamnation ne correspond plus à ce que l'Écriture appelle justice. Imputer moralement à des êtres involontaires la faute d'un autre, ce n'est plus de la justice : c'est précisément ce que la Bible appelle « injustice ». Ainsi, le modèle fédéral risque de sauver une architecture théologique au prix d'une tension profonde sur le caractère même de Dieu.

Imaginons une femme enceinte qui commet volontairement un meurtre. Elle est justement condamnée à la prison à perpétuité. Son enfant naît en prison. On lui dit alors :

« Tu dois rester ici jusqu'à ta mort, car ta mère a commis un crime avant ta naissance. »

L'enfant répondrait avec raison :

« Je n'ai pas choisi cet acte. Je n'étais pas capable d'y participer. Ce crime n'est pas le mien. »

Et pourtant, il est enfermé à perpétuité, non en raison de ses choix, mais en raison du choix d'un autre. Ce châtiment serait universellement reconnu comme injuste, car la justice exige une participation personnelle à la faute. Être puni pour ce que quelqu'un d'autre a fait, sans

participation ni consentement, est contraire à tout sens moral.

Certains objecteront que l'analogie est imparfaite, et ils auront raison : aucune image humaine ne peut épuiser un mystère divin. Mais précisément, si même la conscience humaine – malgré sa corruption – reconnaît là une contradiction morale, combien plus devons-nous veiller à ne pas prêter à Dieu une logique que l'Écriture condamne lorsqu'elle apparaît chez les hommes.

C'est précisément là la difficulté fondamentale du modèle fédéral : en pratique, il conduit à penser que Dieu condamne des milliards d'êtres humains pour un acte qu'ils n'ont ni vu, ni choisi, ni accompli, mais simplement représenté par Adam sans leur participation réelle. Si l'on trouvait injuste qu'un enfant soit condamné pour un acte commis par sa mère avant sa naissance, combien plus serait-il injuste que Dieu condamne toute l'humanité pour une faute commise par un autre ?

Le fédéralisme tente d'éviter cette conclusion en affirmant qu'Adam représentait « justement » sa descendance. Mais une représentation sans consentement, sans participation, et sans conscience ne peut en aucun cas fonder une culpabilité réelle. Une justice qui punit pour un acte réellement étranger n'apparaît plus comme justice, mais comme une fiction juridique incompatible avec la perfection de Dieu telle que l'Écriture la révèle.

C’est ici que la perspective de l’homme collectif apporte, à mes yeux, l’explication la plus pleinement cohérente, à la fois avec la justice divine et avec le témoignage de l’Écriture. Elle affirme que l’humanité, avant la chute, n’était pas encore une multitude d’individus séparés, mais un seul être vivant d’un seul souffle. Ce n’est qu’après la désobéissance que la fragmentation s’est produite : la division des consciences, des volontés, des trajectoires. L’humanité n’a pas été créée comme une somme d’individus, mais comme une unité organique. Ce que nous appelons « individu », la Bible ne l’emploie réellement qu’après la chute. Dans l’état originel, l’homme était un : une seule vie, une seule volonté, un seul esprit animé par le souffle de Dieu. Dans ce cadre, la participation de tous à la chute n’est pas une hypothèse, mais une conséquence : ce n’est pas Adam seul qui a péché, mais l’humanité entière en lui, *parce qu’elle n’était pas encore multiple*. Adam demeure l’agent historique de la transgression ; mais il n’était pas un individu isolé face à une humanité encore extérieure à lui : il était l’homme en tant que totalité.

Le silence de la Genèse sur le terme « homme collectif » n’est donc pas un silence doctrinal ; c’est un silence narratif. Le texte ne nomme pas ce qui va de soi. Il décrit un être unique, puis la division qui suit la transgression. Et Paul, lorsqu’il relit ce récit dans Romains 5, ne développe pas le schéma en termes de représentation

juridique explicite : il insiste plutôt sur une inclusion réelle. Il dit que « par un seul, le péché est entré dans le monde », mais il dit aussi que « tous ont péché » dans cet acte.

Paul n'explique jamais comment des individus séparés auraient péché simultanément avec Adam ; c'est la structure collective de l'humanité pré-chute qui l'explique naturellement. L'homme collectif chute, l'homme individuel hérite de son état. Le texte paulinien exige une participation réelle, parce que le salut repose sur la même mécanique : *ce que nous fûmes en Adam par nature, nous le devenons en Christ par grâce*.

On peut même dire que l'absence du mot « homme collectif » devient, en un sens, un argument en sa faveur. Car si Paul avait voulu parler d'une simple représentation légale, il aurait dû l'expliquer. Mais il ne l'explique jamais. Il l'utilise comme allant de soi. Le parallèle entre Adam et Christ n'a de sens que si les deux réalités sont de même nature : une union réelle. Si l'unité en Adam est comprise uniquement sur le mode juridique, alors l'unité en Christ tend à être comprise de la même manière – et la régénération risque de se réduire progressivement à une fiction légale, plutôt qu'à une recréation ontologique. Refuser toute union réelle en Adam tend souvent à pousser vers une compréhension davantage juridique de l'union en Christ. Car Paul ne dit jamais que Christ nous représente seulement ; il dit que nous sommes créés en

Lui, greffés en Lui, incorporés à Lui. Cette union n'est pas légale mais réelle. Et si l'unité seconde est réelle, la première doit l'être aussi.

Ainsi, l'absence du terme « homme collectif » n'a aucune valeur réfutative. Elle n'exprime pas une absence conceptuelle, mais la manière propre de la Bible : elle décrit les faits, puis laisse la théologie articuler leur signification. La Genèse montre une humanité une ; Paul explique les conséquences de cette unité dans la chute et dans la rédemption. Le terme technique n'est pas dans le texte, parce que le concept est dans le récit.

Ce que cette doctrine préserve enfin – et c'est le point le plus important – c'est l'honneur moral de Dieu. Car la participation réelle à la faute originelle rend la condamnation juste ; la participation réelle à Christ rend la justification vivante. Une grande part de la cohérence de l'Évangile, tel que Paul le présente, repose sur cette symétrie : une union réelle dans la chute, une union réelle dans la vie.

Ainsi, loin d'être une invention extérieure, le modèle de l'homme collectif éclaire la logique profonde du texte, la justice du Juge, et la cohérence du salut. L'absence du mot n'est pas un défaut : elle est le signe d'une vérité si fondamentale qu'elle traverse toute l'Écriture sans jamais avoir besoin d'être nommée.

L'objection de Romains 5:14

L'un des passages souvent avancés contre la participation réelle de l'humanité à la faute d'Adam est Romains 5:14 :

« La mort a régné depuis Adam jusqu'à Moïse, même sur ceux qui n'avaient pas péché selon la ressemblance de la transgression d'Adam. »

Pour certains, ce verset établirait une différence essentielle : Adam aurait été le seul à pécher réellement, ses descendants n'étant que les victimes passives de son acte. Mais Paul ne dit absolument pas cela. La distinction qu'il introduit n'est pas une différence d'essence, mais de modalité ; non une différence de culpabilité, mais de circonstances ; non une absence de péché chez les uns, mais une absence de ressemblance avec celui d'Adam.

Le mot ὁμοίωμα ne désigne pas d'abord une identité de nature, mais une similitude de forme, de condition ou de situation. Ainsi, lorsque Paul affirme que certains n'ont pas péché « selon la ressemblance de la transgression d'Adam », il ne nie en aucun cas la réalité de leur péché, mais seulement le fait qu'ils ne se trouvaient plus dans la même configuration que lui.

Le péché d'Adam fut unique, non en degré mais en contexte : un homme sans corruption, sous un

commandement explicite, dans un monde intact, pleinement capable de ne pas pécher. Aucune génération ultérieure n'a connu ces conditions. Nous péchons tous dans la corruption ; lui a péché dans la perfection. Voilà le sens du verset : une différence de situation, non une exception de culpabilité. La réalité du péché n'est jamais niée ; seule sa ressemblance est exclue.

Le terme ὁμοίωμα est utilisé par Paul dans plusieurs autres passages pour indiquer une similitude de condition ou d'apparence, plutôt qu'une identité de nature (Rm 6:5 ; Ph 2:7). En Philippiens 2:7, par exemple, Christ « fut trouvé en *ressemblance* d'homme » (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων), sans que Paul n'entende nier sa pleine divinité. De même, en Romains 8:3, Dieu envoie son Fils « en *ressemblance* de chair de péché », non pour suggérer que Christ était pécheur, mais pour souligner que la forme extérieure était similaire, non la nature intérieure.

Quelques versets plus tôt, Paul donne d'ailleurs la clef de son raisonnement :

*« La mort s'est étendue à tous les hommes, **parce que tous ont péché** » (πάντες ἥμαρτον).*

Le verbe ἥμαρτον est à l'aoriste, désignant un fait accompli et global. Paul ne dit pas : « tous pèchent » (présent), ni : « tous pécheront », mais : « tous ont péché ». Rien, grammaticalement, n'impose d'y voir une simple description atemporelle de la condition humaine ; au

contraire, la forme aoriste se prête naturellement à une lecture événementielle : un acte passé, saisi dans son ensemble. Pris dans la logique « en Adam / en Christ », l'aoriste se prête naturellement à une lecture globale, et devient difficile à concilier avec une réduction du passage à une mécanique strictement juridique. C'est dans le cadre de l'homme collectif que ce passé commun prend tout son sens : le seul « moment » où « tous ont péché » ensemble est la chute d'Adam, lorsque l'humanité n'était pas encore fragmentée en individus.

Le problème disparaît entièrement dès qu'on distingue l'homme collectif avant la chute de l'homme individuel après la chute. Paul, dans Romains 5:14, décrit les individus vivant après l'éclatement de l'unité originelle : des hommes déjà séparés, déjà corruptibles, déjà incapables de pécher comme Adam parce qu'ils vivent dans un monde où les conditions du premier choix ont disparu. Ce qu'ils ne peuvent pas répéter, c'est la forme du péché ; ce qu'ils portent en eux, c'est sa réalité. Leur incapacité à imiter Adam ne dit absolument rien de leur participation au premier acte. L'objection n'est possible qu'en oubliant que l'humanité n'a pas toujours été multiple : elle fut d'abord une.

Cette distinction entre acte collectif originel et actes individuels postérieurs correspond exactement à ce que Paul développe ailleurs :

- En Romains 7:9, il distingue un état préexistant (« moi, je vivais autrefois sans la loi ») et un éveil de la conscience individuelle après coup ;
- En 1 Corinthiens 15:22, il affirme que « tous meurent en Adam », c'est-à-dire par un acte antérieur à leurs propres vies ;
- En Éphésiens 2:3, il distingue la « nature » que nous héritons et les « désirs » que nous réalisons.

Ces trois passages supposent une rupture temporelle entre l'acte originel et la prise de conscience personnelle, exactement ce que permet la structure de l'homme collectif. C'est pour cela que Paul n'introduit jamais d'excuse individuelle. Il affirme que la mort règne même sur :

- les nourrissons,
- ceux qui n'ont jamais reçu de commandement,
- les générations sans loi.

Paul ne présente jamais la mort comme un simple accident métaphysique : elle est toujours le salaire d'un péché réel (Rm 6:23), la conséquence d'une rupture effective (Rm 8:10 ; 1 Co 15:56).

- En Romains 6:23, « le salaire du péché, c'est la mort » : la mort est toujours le fruit d'un acte véritable.

- En Romains 8:10, « le corps est mort à cause du péché », non à cause d'une simple imputation externe.
- En 1 Corinthiens 15:56, « le dard de la mort, c'est le péché », indiquant encore une causalité interne.

Dans l'argumentation paulinienne, la mort est constamment liée à une réalité de péché, non à une pure fiction juridique. Si la mort règne sur les nourrissons et les non-instruits, la manière la plus cohérente d'expliquer cette universalité (y compris chez ceux qui n'ont pas « péché à la manière d'Adam ») est d'y voir une solidarité antérieure à nos actes personnels, solidarité que la perspective de l'homme collectif rend intelligible.

Dans ce passage, Paul n'explique pas la mort universelle par une liste d'actes individuels ni par une imitation d'Adam ; il renvoie, de manière répétée, à un fait commun : « parce que tous ont péché ». Si ces hommes n'avaient aucune participation réelle à la transgression du jardin, alors la mort serait une injustice flagrante – ce que Paul n'admet à aucun moment. Dans sa pensée, la mort ne frappe jamais sans cause morale. La seule cause morale universelle est cet acte unique dans lequel tous ont été impliqués.

Cette interprétation n'est pas seulement compatible avec Romains 5:14 : elle découle nécessairement de la structure du passage. Paul établit une symétrie ontologique entre Adam et Christ :

« Par la désobéissance d'un seul, tous ont été constitués (κατεστάθησαν) pécheurs ; par l'obéissance d'un seul, tous seront constitués justes. » (Rm 5:19)

Le verbe καθίστημι ne renvoie pas simplement à une étiquette verbale : il exprime l'établissement d'un état, d'une condition, d'un ordre dans lequel les hommes se trouvent. Si le premier « tous » repose sur une imputation purement extérieure, alors le second « tous » doit reposer sur la même fiction. La justice du Christ deviendrait une simple déclaration juridique, non une restauration. Mais Paul bâtit son parallèle sur la réalité : ce que nous fûmes en Adam, nous le devenons en Christ ; et l'un ne peut être métaphorique si l'autre est réel. Ainsi : participation réelle → mort ; participation réelle → vie. Si Adam ne nous inclut que juridiquement, alors Christ ne nous inclut que juridiquement – et toute la théologie paulinienne perd son fondement.

- Paul répète cette symétrie dans plusieurs autres textes :
- 1 Corinthiens 15:21–22 : « comme la mort est venue par un homme, c'est par un homme aussi que vient la résurrection ; comme tous meurent en Adam, de même tous revivront en Christ » ;
- 2 Corinthiens 5:17 : « si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature », langage qui suppose un changement d'état ontologique, non simplement légal ;

- Colossiens 3:3–4 : la vie du croyant est « cachée avec Christ en Dieu », ce qui dépasse largement la représentation juridique.

Si la seconde union est réelle, la première ne peut être purement symbolique, sous peine de briser le parallélisme argumentatif de Paul. Romains 5:14, loin d'affaiblir cette vision, la renforce. En disant que certains n'ont pas péché « selon la ressemblance » de la transgression d'Adam, Paul explique pourquoi la culpabilité ne peut dépendre d'une reproduction personnelle : les conditions du premier péché ont disparu, mais la participation au péché demeure vraie. Ce que les hommes ne peuvent pas reproduire, ce n'est pas la culpabilité, mais la situation. C'est la forme du péché qui change, pas son origine.

Ainsi, la mort frappe ceux qui n'ont pas répété la transgression d'Adam : non parce qu'ils seraient innocents, mais parce que leur culpabilité provient d'un acte antérieur à leurs existences individuelles. La solidarité qui nous relie au premier homme est antérieure à nos vies personnelles, non postérieure. L'humanité ne subit pas simplement une imputation : elle porte la conséquence d'une action dont elle est issue.

Romains 5:14 ne contredit donc pas la perspective de l'homme collectif : il en devient l'une de ses confirmations exégétiques les plus fortes. Le verset n'explique pas l'origine de la culpabilité humaine par une

imitation – Paul l'écarte explicitement – mais par une solidarité antérieure à toute imitation.

Il confirme trois points essentiels :

1. le péché d'Adam est unique dans sa forme, non dans sa portée ;
2. la culpabilité de ses descendants n'est pas fondée sur leurs actes personnels ;
3. la mort universelle exige une cause morale universelle, située avant la fragmentation de l'humanité.

C'est exactement ce que la notion d'homme collectif explique et unifie. Ce n'est donc pas une objection décisive : c'est, au contraire, un texte fortement convergent avec la lecture proposée.

C'est seulement en isolant le verset de son contexte immédiat – et de la logique globale de Romains 5 – que l'on peut prétendre que l'humanité n'a pas péché en Adam. Une fois replacé dans l'argument de Paul, le passage rend très difficile toute lecture qui refuserait une participation collective réelle, antérieure à nos existences individuelles, et constitutive de notre état de mort.

L’amour de Dieu pour des coupables réels, non pour des victimes

« Car, lorsque nous étions encore sans force, Christ, au temps marqué, est mort pour des impies. »
(Romains 5:6)

Ces mots de Paul ne sont pas une simple consolation morale ; ils touchent au cœur même de la théologie du salut. Ils doivent être lus dans le cadre de l’argument de Romains 5, où l’apôtre articule la solidarité adamique et l’œuvre du Christ.

Le terme grec astheneis (ἀσθενεῖς) signifie « faibles », « sans force », « incapables ». Il désigne une impuissance réelle, non une simple limitation naturelle. Paul ne parle pas d’êtres créés déficients, mais d’êtres devenus incapables de se relever eux-mêmes. Cette impuissance, dans le contexte du chapitre, est liée à l’entrée du péché et de la mort dans le monde. L’homme n’est pas créé séparé ; il devient séparé.

Lorsque Paul ajoute que Christ est mort pour des asebeis (ἀσεβεῖς), des « impies », le terme s’intensifie encore. L’asebeia n’est pas simple ignorance religieuse ; elle désigne l’absence de piété, le refus de la juste relation à Dieu. L’impie n’est pas moralement neutre : il est en rupture. Ainsi, Paul ne décrit pas des innocents malheureux, mais des coupables impuissants. Leur

faiblesse ne les disculpe pas ; elle est elle-même la conséquence d'une rupture morale.

C'est ici que la question de la solidarité adamique devient décisive. Si la condition humaine résultait uniquement d'une imputation extrinsèque, sans lien réel à l'acte originel, alors le langage paulinien de culpabilité et d'inimitié perdrait de sa densité morale. L'homme apparaîtrait moins comme auteur d'une rupture que comme porteur d'un statut reçu. Or Paul ne parle pas de l'homme comme d'une simple victime d'un système. Il parle d'ennemis :

« Lorsque nous étions ennemis, nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils. » (Romains 5:10)

Le terme « réconciliés » (καταλλαγέντες) implique une relation réellement altérée. La réconciliation ne crée pas ex nihilo une relation inexistante ; elle restaure une communion brisée.

Il ne s'agit pas de dire que chaque individu aurait consciemment connu Dieu avant sa naissance. L'Écriture n'enseigne pas cela. Mais elle affirme que l'humanité, en son origine, fut créée en communion avec Dieu et qu'en Adam cette communion fut rompue. La réconciliation présuppose donc une rupture réelle au niveau de l'humanité comme telle.

Si Adam n'était qu'un représentant purement externe, sans solidarité réelle de nature avec ceux qu'il engage, la

culpabilité universelle risquerait d'apparaître comme une simple attribution légale. Mais si l'acte d'Adam engage réellement la nature humaine en son principe historique commun, alors la condamnation n'est pas fiction : elle correspond à une rupture réelle. C'est pourquoi Paul peut écrire :

« Lorsque nous étions encore pécheurs, Christ est mort pour nous. » (Romains 5:8)

La croix ne vient pas corriger une erreur judiciaire ; elle vient répondre à une hostilité réelle. Elle ne rachète pas des victimes innocentes, mais des ennemis devenus impuissants.

Dieu ne sauve pas ceux qui souffrent d'un mal extérieur à eux ; il réconcilie ceux qui sont impliqués dans la rupture. La grâce n'efface pas une injustice ; elle pardonne une offense.

Ainsi, la solidarité adamique n'est pas une spéculation accessoire : elle soutient la cohérence morale de l'Évangile. Si la chute est réelle et commune, la croix devient justice et miséricorde à la fois. Si la rupture est authentique, la réconciliation est authentiquement glorieuse.

Paul ne présente pas le Christ comme mourant pour des êtres condamnés à tort, mais pour des pécheurs devenus ennemis. L'amour de Dieu atteint alors son sommet non dans la délivrance d'une simple misère, mais dans la restauration d'une communion perdue.

Le salaire du péché et la justice de Dieu : participation ou représentation ?

En Romains 4:4, Paul écrit :

« À celui qui fait une œuvre, le salaire est imputé, non comme une grâce, mais comme une chose due. »

Puis, deux chapitres plus loin, il reprend ce même mot :

« Le salaire du péché, c'est la mort. » (Romains 6:23)

Paul utilise ici le mot *opsōnion* (ὀψώνιον), « solde », « paie militaire ». Le terme désigne toujours une rétribution personnelle, liée à un travail réellement accompli (cf. Luc 3:14 ; 1 Corinthiens 9:7). Rien, dans l'usage biblique, ne permet de comprendre *opsōnion* comme une dette collective imposée à des tiers. Un salaire ne rémunère jamais un état subi, mais un acte accompli ; appeler la mort « salaire » implique nécessairement une œuvre réelle imputable à celui qui la reçoit.

Dans les deux cas, il s'agit d'un salaire, d'une rétribution attachée à une œuvre. En Romains 4, le salaire concerne la justice ; en Romains 6, il concerne le péché. Mais dans les deux passages, le principe est identique : le salaire n'est jamais attribué à un autre, il revient toujours à celui qui accomplit l'œuvre.

Paul reprend exactement ce principe en 2 Corinthiens 5:10 : « chacun recevra selon le bien ou le mal qu'il aura fait dans son corps. » Le principe universel de la justice divine est : *à chacun selon ses œuvres* (Psaume 62:12 ; Proverbes 24:12 ; Matthieu 16:27 ; Apocalypse 22:12). Le salaire implique donc nécessairement une œuvre personnelle. La justice, comme le péché, n'est pas une transmission mécanique : elle est la conséquence d'un acte réel, personnel, imputé à celui qui agit.

Dès lors, si « le salaire du péché, c'est la mort », le péché doit être une œuvre réellement accomplie par celui qui meurt. Or ni la vue représentative ni la vue héréditaire ne permettent de l'expliquer. Si Adam agit à notre place, nous n'avons rien fait ; et si nous héritons simplement de sa faute, nous ne l'avons pas choisie. Dans les deux cas, la mort ne peut être un salaire, car elle récompenserait une œuvre que nous n'avons pas commise. Mais Paul dit bien que la mort est imputée comme un salaire. Cela suppose donc que le péché est une œuvre imputée à celui qui l'a faite – non à un autre. Si Paul parlait ici *uniquement* de nos péchés individuels commis à cause de notre nature corrompue, le lien avec la logique de Romains 5 deviendrait bancal : le salaire serait attaché à une condition imposée d'avance, plus qu'à une œuvre que nous avons réellement accomplie dans la racine adamique.

Paul identifie cette œuvre en Romains 5:18–19 : « Par une seule faute » (*dia henos paraptōmatos*) la condamnation atteint tous, parce que « par la

désobéissance d'un seul, les nombreux ont été constitués pécheurs ». Le verbe *kathistēmi* (« constituer réellement ») indique un changement d'état produit par un acte, non par une simple déclaration légale.

Ainsi, la logique même du texte exige une participation réelle selon laquelle nous avons tous accompli l'œuvre du péché en Adam. C'est à mon sens le seul moyen de comprendre pourquoi nous recevons le salaire du péché comme nôtre. Ce n'est pas la faute d'un autre, mais la nôtre en lui. La mort ne serait pas due si nous étions simplement les héritiers d'un échec, mais elle l'est parce que nous avons pris part à l'acte de désobéissance. C'est cette participation qui rend la justice de Dieu intelligible : il ne punit pas un peuple pour la faute d'un seul, il juge une humanité qui a agi d'un seul mouvement.

Mais le plus étonnant est que Paul parle, dans le verset suivant, d'une autre imputation, d'une autre œuvre :

« À celui qui ne fait point d'œuvre, mais qui croit en celui qui justifie l'impie, sa foi lui est imputée à justice. » (Romains 4:5)

Nous avons ici deux imputations opposées mais complémentaires : celle du salaire de la mort, qui découle d'une œuvre réellement accomplie, et celle de la justice, qui découle d'une foi sans œuvre. L'une procède de la participation active à la désobéissance ; l'autre, de la grâce seule, reçue dans la foi. Dans le premier cas, nous agissons et récoltons la mort ; dans le second, nous croyons et recevons la vie.

Paul réaffirme cette logique en Romains 6:16 : « Vous êtes esclaves de celui à qui vous obéissez, soit du péché qui mène à la mort, soit de l'obéissance qui mène à la justice. » Le schéma est identique : acte → salaire.

Et c'est ici que la cohérence paulinienne se joue. Si nous disons que le péché d'Adam nous est imputé sans œuvre, alors nous plaçons sur le même plan deux imputations contraires – celle du péché et celle de la justice – toutes deux reçues sans participation. La justice nous serait imputée sans la moindre œuvre, mais l'injustice aussi le serait, également sans acte de notre part. Alors la symétrie du raisonnement de Paul s'effondre, et le concept même de salaire perd toute signification. Si le péché est imputé sans œuvre, alors la mort n'est plus un salaire mais une fatalité ; et si la justice est imputée sans grâce, alors la vie n'est plus un don mais un dû – dans les deux cas, l'Évangile est détruit.

Car si l'injustice est imputée sans œuvre, la mort n'est plus un salaire mais un don négatif ; et si la justice est imputée sans grâce, la vie n'est plus un don. Cela reviendrait à inverser tout l'évangile. Or Paul distingue soigneusement ce qui vient par œuvre (salaire) et ce qui vient par grâce. Galates 6:7–8 réaffirme ce principe immuable : « On récolte ce que l'on sème. » Si nous récoltons la mort, c'est que nous avons semé le péché.

Paul ne confond jamais grâce et salaire : il oppose l'un à l'autre pour révéler la perfection de la justice divine. Le salaire correspond à l'œuvre ; la grâce correspond à la

foi. Le premier découle de notre participation à Adam ; la seconde, de notre union à Christ. L'un exprime la justice qui rend à chacun selon ses œuvres ; l'autre, la miséricorde qui donne à celui qui croit.

Ainsi, Romains 4 et 6 forment une structure parfaite : l'imputation du salaire pour l'œuvre du péché, et l'imputation de la justice pour la foi sans œuvre. L'une découle de notre participation à Adam, l'autre découle de notre union à Christ. Le parallèle est absolu : ce que nous avons fait en Adam, nous le subissons ; ce que Christ a fait pour nous, nous le recevons. Et c'est là que la vue de la participation éclaire tout.

Nous ne participons pas à l'acte rédempteur de Christ, mais nous participâmes à la chute d'Adam. C'est pourquoi la foi nous est imputée à justice – et non nos œuvres – de même que le péché nous fut imputé à mort – non par héritage, mais par action. Deux imputations, deux chefs, deux humanités : la première reçoit ce qu'elle a fait ; la seconde reçoit ce qu'elle croit.

Si Adam n'était que notre représentant, alors Dieu jugerait sans témoignage, condamnerait sans participation, et imputerait sans justice. Mais si Adam est l'humanité elle-même, alors son acte devient le nôtre, et la justice divine reste intacte. Dire que le salaire du péché désigne la vie dans le péché nous ramène toujours au même problème.

Ce que cette vue implique, en dernière analyse, c'est que nous recevons la mort comme « salaire » d'une condition

dans laquelle nous sommes placés sans jamais y avoir consenti – et donc, ultimement, pour un état que Dieu a laissé s'imposer à nous sans participation de notre part. Peu oseraient le dire ainsi, mais c'est pourtant ce que cette perspective implique lorsqu'on la pousse jusqu'au bout.

Mais Dieu ne condamne pas sans œuvre, ni ne justifie sans foi. La symétrie de l'Évangile l'interdit. Ainsi, l'union avec Adam ne peut être purement juridique, car l'union avec Christ ne l'est pas. Si l'une est spirituelle, l'autre doit l'être aussi. Paul ne dit pas : « En Christ, vous êtes représentés. » Il dit : « Vous êtes en Christ. » De même, il ne dit pas : « Adam vous représentait. » Il dit : « Vous étiez en Adam. » Le parallèle est spirituel, vivant, organique.

Autrement, l'analogie de Romains 5 s'effondre : le premier Adam serait un chef légal, et le second, un chef vital – deux ordres inconciliables. Et si Adam avait été seulement représentant, il aurait dû être aussi médiateur. Mais comment un médiateur pourrait-il intercéder pour des êtres qu'il ne connaît pas, et qui n'existent même pas encore ? Un représentant agit à la place ; un médiateur agit entre deux parties ; mais Adam n'était ni l'un ni l'autre. Il était l'homme, le tout de l'humanité en un seul être, dans lequel Dieu vit une unité parfaite avant la fracture.

Ainsi, lorsque le texte dit que « tous ont péché », il ne décrit pas un transfert de culpabilité, mais un acte

collectif accompli dans la personne d'Adam. Nous étions en lui, non comme des spectateurs, mais comme des participants réels à sa désobéissance. Et c'est précisément cette réalité spirituelle qui rend la justice de Dieu lumineuse : il juge selon la vérité de ce que nous avons réellement fait en Adam, et non selon une pure construction juridique où nous serions condamnés pour l'acte d'un autre.

L'humanité déchue : le corps animé par un souffle étranger

Paul écrit aux Éphésiens :

« Vous étiez morts par vos offenses et par vos péchés,
dans lesquels vous marchiez autrefois, selon le train de ce monde,
selon le prince de la puissance de l'air,
de l'esprit qui agit maintenant dans les fils de la rébellion.
Nous tous aussi, nous étions de leur nombre,
et nous vivions autrefois selon les convoitises de notre chair,
accomplissant les volontés de la chair et de nos pensées,
et nous étions par nature des enfants de colère, comme les autres. »
(Éphésiens 2:1–3)

Ce passage est une clef majeure pour comprendre la condition humaine après la chute. Paul ne dit pas : « certains étaient morts », ni même : « vous étiez morts, tandis que nous ne l'étions pas. » Il dit : « nous tous aussi, nous étions de leur nombre. » C'est une affirmation d'universalité absolue. L'homme n'est pas devenu pécheur par simple imitation, ni par influence extérieure : il l'est devenu, selon la logique de Romains 5, par un acte de rébellion commun en Éden ; Éphésiens 2 en décrit ici l'état résultant.

« Nous étions par nature enfants de colère. » Le mot grec *phusei* (φύσει) ne désigne pas une habitude morale, mais la constitution même de l'être. Il ne s'agit pas de la nature telle que créée par Dieu, mais de la nature telle qu'elle est devenue et se transmet depuis Adam. C'est le même mot que Paul emploie en Romains 2:14, lorsqu'il parle des païens qui « font naturellement les choses de la loi ». La nature humaine, autrefois orientée vers le bien, s'est retournée sur elle-même : elle agit « selon nature », mais une nature désormais corrompue. L'homme respire encore, mais il respire à l'envers. Le souffle qui le traversait jadis de Dieu vers le monde s'est inversé ; il tourne maintenant en cercle fermé sur lui-même. Cette inversion n'est pas physiologique, mais spirituelle : elle concerne l'orientation de la volonté et de l'amour, non le principe biologique de vie.

Le péché n'est donc pas seulement un acte de désobéissance : c'est une perversion du souffle vital. L'homme a rompu la communion qui faisait de lui un être vivant (*nishmat hayyim*), et dans ce vide, un autre souffle s'est engouffré. Paul ne décrit pas ici une possession universelle, mais un régime spirituel opérant : l'homme déchu n'est pas inhabité, il est gouverné. Paul l'appelle « le prince de la puissance de l'air », expression qui renvoie au premier chef à la seigneurie personnelle de Satan, mais qui désigne aussi, par extension, l'atmosphère spirituelle de rébellion qui imprègne l'humanité séparée de Dieu.

Le mot grec ἐνεργοῦντος (*energeountos*), “qui agit”, est d’une importance capitale. Il vient du mot *energeia*, utilisé par Paul en Éphésiens 1:19 pour décrire la puissance divine qui agit dans ceux qui croient. Ici, le même terme désigne la puissance contraire : une énergie de désordre, opérant non dans la foi, mais dans la désobéissance. Le participe ἐνεργοῦντος décrit une activité continue et structurante, non une influence occasionnelle : il s’agit d’une énergie qui façonne une marche collective. Ce n’est pas une simple tentation extérieure, mais une activité spirituelle continue, un souffle diffus qui anime le corps collectif des « fils de la rébellion » (*tois huiois tēs apeitheias*).

Ainsi, deux énergies traversent la création : celle de Dieu, qui vivifie, et celle du prince de l’air, qui corrompt. Deux souffles, deux respirations, deux humanités. Mais ces deux énergies ne sont pas symétriques : l’une est créatrice et souveraine, l’autre parasitaire et dérivée, incapable d’exister sans déformer ce que Dieu a fait bon. Et c’est pourquoi Paul parle non de fautes individuelles, mais d’une « marche » commune : « vous marchiez selon le train de ce monde ». Le péché n’est pas une série d’actes, mais une direction vitale – un mouvement collectif de l’être humain détourné de son axe divin.

L’expression « fils de la rébellion » ne décrit donc pas des individus isolés, mais une postérité spirituelle. Elle désigne le corps tout entier de l’humanité issue du premier Adam : un corps séparé du souffle divin, animé par un esprit étranger. Paul ne parle pas ici de possédés,

mais d'individus respirant d'un autre souffle. Et c'est pourquoi il ajoute : « Nous étions de leur nombre. »

Cette phrase est essentielle : elle signifie que nous étions tous membres d'un même corps mort, une anti-figure spirituelle de l'homme originel. Ce corps respire, pense, agit, mais son souffle est celui de la désunion. Il vit selon la chair, non selon l'Esprit. Et c'est en cela que nous étions « par nature enfants de colère » – non pas parce que Dieu nous haïssait, mais parce que nous étions devenus incompatibles avec sa vie telle qu'elle se communique en communion, c'est-à-dire incapables, dans notre état, de participer à sa présence sans être jugés. La colère n'est pas ici une réaction émotionnelle de Dieu, mais la conséquence judiciaire d'une incompatibilité réelle entre la sainteté divine et une humanité désorientée du souffle.

Cette colère n'est donc pas une réaction divine arbitraire, mais la conséquence nécessaire d'un désordre vital. Lorsque le souffle de Dieu est rejeté, le vide ne reste pas neutre : il attire un autre souffle, celui du prince de l'air. La création devient alors théâtre d'un double mouvement : le souffle de vie cherchant à régénérer, et le souffle étranger cherchant à corrompre. C'est ce que Jésus illustre lorsqu'il parle de la maison d'où les esprits impurs ont été chassés, mais qui demeure « vide, balayée et ornée » : l'absence de Dieu ne crée pas le néant, elle attire un occupant. Car la vie spirituelle ne tolère pas le vide : elle est soit union, soit déchéance.

Ainsi, Éphésiens 2 ne décrit pas seulement la mort spirituelle de l'homme, mais annonce déjà une désintégration cosmique du souffle. L'air lui-même – le lieu du *ruach* et du *pneuma* – devient le symbole du domaine de la rébellion. Le monde respire encore, mais sa respiration est malade. La désunion de l'homme devient la désunion du monde.

C'est pourquoi ce passage prépare la révélation du Christ dans la suite du texte : « Mais Dieu, qui est riche en miséricorde, nous a rendus à la vie avec Christ. » (Éphésiens 2:4–5) La réponse divine à ce souffle de mort n'est pas une simple restauration morale, mais une récréation pneumatique. Car le Christ ne vient pas seulement enseigner : il souffle à nouveau. Comme en Jean 20:22, il rend le souffle premier : « Il souffla sur eux et leur dit : Recevez le Saint-Esprit. »

Ainsi, la rédemption n'est rien d'autre que la réintégration de l'homme dans le souffle originel. Le second Adam rend à l'humanité ce que le premier avait perdu : la respiration de Dieu. Le « prince de la puissance de l'air » est vaincu par le souffle du Ressuscité. Ce que Paul décrit en Éphésiens 2:1–3 n'est pas seulement le diagnostic de la chute, mais le prélude à une nouvelle genèse.

Car si le péché est un souffle inversé, alors le salut est un souffle redressé. L'homme, autrefois tourné vers lui-même, respire de nouveau vers Dieu. Le souffle impur s'efface devant le Souffle saint. Et l'humanité, jadis « en

Adam », retrouve, en Christ, la vie d'en haut – la respiration de la grâce.

Paul reprend une vérité analogue dans son épître à Tite :

« Rappelle-leur d'être soumis aux magistrats et aux autorités, d'obéir, d'être prêts à toute bonne œuvre…
Car nous étions, nous aussi, autrefois, insensés, désobéissants, égarés, esclaves de toutes sortes de convoitises…
Mais lorsque la bonté de Dieu notre Sauveur et son amour pour les hommes ont été manifestés, il nous a sauvés… »
(Tite 3:1–4)

Le « nous aussi » de Paul est théologiquement décisif. Il abolit toute supériorité spirituelle. Il rappelle que la grâce ne s'adresse pas à une catégorie extérieure, mais à ceux qui partagent la même condition humaine déchue. Paul ne parle pas de « ceux du dehors » comme d'un groupe ontologiquement différent. Il parle de la même humanité avant et après la grâce. Ce n'est pas l'humanité qui change de nature au sens d'une substance différente ; c'est sa condition qui est transformée par l'intervention divine.

Avant la régénération, dit l'apôtre, « nous étions esclaves » (δουλεύοντες). Ce terme désigne une servitude réelle : non une simple contrainte extérieure, mais une captivité intérieure de la volonté. L'homme veut, mais il veut selon

une orientation désordonnée. Il n'est pas privé de volonté ; il est asservi dans l'usage qu'il en fait.

Paul dresse alors le portrait de la condition déchue : insensés, désobéissants, égarés, esclaves, haineux, haïs. Il ne décrit pas seulement des actes isolés, mais une condition commune. L'humanité apparaît comme traversée par une fracture intérieure qui se manifeste horizontalement dans la haine mutuelle.

Ce diagnostic ne vise pas à humilier, mais à unifier : « nous aussi ». Il n'y a pas deux humanités distinctes par essence - l'une naturellement meilleure, l'autre irrémédiablement perverse - mais une seule humanité placée sous un régime de désorientation spirituelle.

C'est pourquoi Paul ajoute : « Soyez pleins de douceur envers tous les hommes. » La douceur chrétienne ne naît pas d'une condescendance morale, mais de la mémoire de notre condition partagée. Celui qui a été sauvé ne regarde pas le pécheur comme un autre radicalement étranger, mais comme quelqu'un issu de la même humanité déchue.

L'unité ici n'est pas fusion des personnes ; elle est communauté de nature et de condition. Nous procédons d'une même origine adamique et partageons la même fragilité morale.

Le parallèle avec Éphésiens 2 devient éclairant. Dans Éphésiens, Paul décrit l'universalité de la mort spirituelle

: « nous étions tous… » Dans Tite, il décrit l'universalité de la miséricorde offerte. Dans les deux cas, le point de départ est une humanité commune. L'unité de la chute trouve son origine en Adam ; l'unité de la grâce trouve son accomplissement en Christ. Deux têtes, deux régimes, deux conditions.

La rédemption ne dissout pas les personnes dans un organisme mystique ; elle constitue un corps en Christ, c'est-à-dire une communion réelle fondée sur l'union au Fils par l'Esprit. L'image paulinienne du « corps » (1 Co 12 ; Ép 4) ne signifie pas fusion d'essences, mais unité organique de vocation et de vie.

Ainsi, la croix n'est pas seulement réconciliation verticale ; elle est aussi réconciliation horizontale. Elle restaure la relation à Dieu et, par conséquent, guérit la relation entre les hommes.

L'amour du prochain devient alors le fruit visible de cette restauration. Il ne repose pas sur une simple morale universelle, mais sur la reconnaissance que nous partageons une même histoire : une même chute en Adam, une même offre de grâce en Christ.

La charité n'est pas la négation de la justice ; elle est son accomplissement dans la miséricorde. Nous étions unis dans la désobéissance par une origine commune ; nous sommes appelés à l'unité dans la grâce par une union commune au Christ.

Être en Adam et être en Christ : deux corps, deux œuvres, deux justices

L'Écriture ne juxtapose pas Adam et Christ comme deux figures comparables ; elle les présente comme les deux pôles autour desquels se déploie l'histoire entière de l'humanité. Chez Paul, la relation entre les deux n'est pas illustrative, elle est architectonique. En Romains 5 comme en 1 Corinthiens 15, le parallélisme « comme… ainsi… » (ὥσπερ… οὕτως) n'est pas rhétorique : il fonde une correspondance structurée entre deux actes, deux chefs, deux régimes d'existence.

En 1 Corinthiens 15, Paul ne traite pas d'abord de la culpabilité mais de la résurrection. Et pourtant, pour expliquer la résurrection, il doit remonter à Adam. Cela est déjà significatif : la question de la vie ne peut être comprise qu'à la lumière de l'origine.

« Comme tous meurent en Adam, ainsi aussi tous seront rendus vivants en Christ. » (1 Co 15:22)

L'expression « en Adam » (ἐν τῷ Ἀδὰμ) désigne une sphère d'appartenance réelle. Paul n'écrit pas « à cause d'Adam », ni « à l'exemple d'Adam », mais « en Adam ». Il utilise la même préposition que lorsqu'il parle de

l'union salvifique : « en Christ » (ἐν Χριστῷ). La correspondance grammaticale interdit de réduire l'une des deux à une simple métaphore.

Ce qui se produit en Adam n'est pas seulement une influence morale : c'est l'entrée dans un régime de mortalité. Paul précise : « Par un homme est venue la mort » (1 Co 15:21). La mort n'est pas seulement biologique ; elle est le signe d'un changement de condition. En Romains 5, il ajoute que « par la désobéissance d'un seul, les πολλοί ont été constitués pécheurs » (κατεστάθησαν). Ce verbe indique une mise en état objective. L'acte du premier homme ne produit pas simplement un mauvais exemple ; il inaugure une situation dans laquelle l'humanité entière se trouve désormais placée.

Adam n'est donc pas présenté comme un individu isolé dont l'acte resterait circonscrit à sa propre personne. Il est principe historique. Il est origine. Il est, selon l'expression de 1 Corinthiens 15:45, « le premier homme ». Et Paul ajoute immédiatement : « le dernier Adam ». La structure est binaire, exhaustive. Il n'y a pas une multiplicité de chefs ; il y en a deux.

Cette binarité apparaît encore plus clairement au verset 47 : « Le premier homme, tiré de la terre, est terrestre ; le second homme est du ciel. » Paul ne dit pas simplement « un autre homme », mais « le second homme » (ὁ δεύτερος ἄνθρωπος). L'histoire humaine est comprise

comme structurée par ces deux origines. La première origine est terrestre, psychique, mortelle. La seconde est céleste, pneumatique, vivifiante. « Le premier homme devint une âme vivante ; le dernier Adam est devenu un esprit vivifiant » (1 Co 15:45). L'expression « esprit vivifiant » (πνεῦμα ζῳοποιοῦν) est décisive : là où le premier reçoit la vie, le second la communique.

La correspondance n'est donc pas seulement juridique ; elle est vitale. Le premier transmet une condition marquée par la mortalité ; le second inaugure une condition marquée par la vie indestructible. Il faut observer que Paul ne dit pas que le Christ annule simplement l'effet d'Adam ; il dit qu'il inaugure quelque chose de supérieur. « Ce qui est spirituel n'est pas le premier, mais ce qui est animal ; ensuite vient ce qui est spirituel » (1 Co 15:46). Il y a progression. Le second Adam ne restaure pas simplement l'état initial ; il conduit l'humanité vers son accomplissement eschatologique. La correspondance est donc asymétrique dans la gloire : le second dépasse le premier.

C'est ici que 1 Corinthiens 12 éclaire indirectement la logique paulinienne. Lorsque Paul affirme que « le corps est un, et a plusieurs membres… ainsi en est-il de Christ » (1 Co 12:12), il montre qu'une pluralité peut constituer une unité réelle sous un chef vivant. L'unité du corps ne supprime pas la distinction des membres ; elle en est la condition harmonieuse. Ce modèle permet de

comprendre que l'unité en Christ n'est pas une fiction morale, mais une incorporation réelle. Si une telle unité est possible dans la rédemption, il n'est pas incohérent que l'humanité ait possédé une unité réelle en son origine. La différence est dans le mode : en Adam, l'unité est naturelle et originelle ; en Christ, elle est spirituelle et eschatologique.

En Adam, l'humanité reçoit une condition ; en Christ, elle reçoit une nouvelle création. Lorsque Paul écrit : « Comme nous avons porté l'image du terrestre, nous porterons aussi l'image du céleste » (1 Co 15:49), il ne parle pas d'une imitation extérieure, mais d'une participation réelle à un état d'existence. Porter l'image, dans le langage paulinien, signifie appartenir à un régime d'humanité. Le premier Adam inaugure l'image terrestre : mortalité, corruptibilité, fragilité. Le second inaugure l'image céleste : incorruptibilité, gloire, vie indestructible. Il ne s'agit pas simplement d'un transfert légal, mais du passage d'un ordre à un autre.

Le problème avec la perspective réformée classique n'est pas qu'elle aurait ignoré le parallèle entre les deux Adams. Au contraire, c'est ce parallèle qui a structuré toute sa théologie fédérale. La difficulté surgit ailleurs : dans l'hypothèse que le même principe explicatif puisse rendre compte de la condamnation en Adam et de la justification en Christ.

Or la structure paulinienne n'impose pas une identité de mode, mais une correspondance de fonction. La désobéissance du premier et l'obéissance du second sont mises en parallèle ; mais le texte ne dit pas que la manière dont nous sommes liés au premier est identique à la manière dont nous sommes unis au second. En Christ, nous n'avons aucune part causale à son obéissance. Elle est accomplie hors de nous, pour nous. Elle est pure grâce. Elle ne repose pas sur une contribution préalable de notre part. Mais cette absence de participation n'est pas problématique, parce que la justification est précisément imméritée. La grâce ne suppose pas une symétrie de responsabilité.

En revanche, la condamnation pose une question différente. Si l'on affirme que l'humanité est condamnée uniquement par imputation extrinsèque, sans participation réelle à l'acte originel, alors la justice devient difficile à articuler. La grâce peut être imméritée sans injustice ; la condamnation ne peut être imméritée sans poser un problème moral. La différence est fondamentale : la justification peut être purement gracieuse sans porter atteinte à la justice, car elle élève ; la condamnation, pour être juste, doit correspondre à une réalité de culpabilité. Si l'on applique strictement le même principe représentatif aux deux Adams, on risque d'effacer cette distinction. Or Paul, tout en construisant un parallèle, maintient une asymétrie. Tous meurent en Adam ; mais seuls ceux qui sont au Christ reçoivent la

vie (1 Co 15:23). L'universalité de la mort et la particularité du salut ne fonctionnent pas sur un mécanisme identique.

Ainsi se dessine la cohérence interne du texte : le premier Adam introduit une condition commune marquée par la mortalité et la corruption ; le second introduit une humanité nouvelle marquée par la justice et la vie. La condamnation universelle repose sur une solidarité réelle sous une origine commune ; la justification repose sur une union réelle au Christ, médiatisée par l'Esprit. La correspondance protège donc à la fois la justice et la grâce. La justice n'est pas une fiction juridique détachée de la réalité humaine ; la grâce n'est pas une simple annulation comptable, mais l'inauguration d'un ordre nouveau.

Paul n'oppose jamais nature et grâce comme deux systèmes étrangers. Il montre que la grâce intervient dans l'histoire d'une nature réellement déchue. Chacun sera jugé selon ses œuvres ; mais ces œuvres procèdent d'une appartenance plus fondamentale. On agit selon l'humanité à laquelle on appartient : terrestre ou céleste. Il n'y a pas une succession indéfinie de chefs, ni une pluralité de principes concurrents. Il y a le premier homme et le second. L'un transmet ce qu'il est devenu - mortalité et corruption ; l'autre communique ce qu'il est - vie et justice. L'un est principe de condition ; l'autre est principe de recréation.

Plus on suit Paul attentivement, plus il apparaît que la correspondance des deux Adams n'est pas une construction secondaire, mais la clé de son anthropologie. Elle explique l'universalité de la mort, la nécessité de l'incarnation, la logique de la croix et l'espérance de la résurrection. Le premier Adam est l'origine de l'humanité selon la chair. Le second Adam est l'origine de l'humanité selon l'Esprit. Entre ces deux origines se tient toute l'économie du salut : chute réelle, justice réelle, grâce réelle, résurrection réelle.

« Car comme tous meurent en Adam, de même aussi tous revivront en Christ. »
(1 Corinthiens 15:22)

Ce verset condense l'architecture entière de la pensée paulinienne. Le parallélisme n'est pas décoratif : il établit une correspondance structurée entre deux appartenances, deux chefs, deux régimes d'existence. L'expression « en Adam » et l'expression « en Christ » sont construites de manière rigoureusement parallèle. Paul ne parle ni d'imitation morale ni d'influence lointaine ; il parle d'une sphère d'appartenance réelle.

Le « tous » n'est pas une universalité mécanique indistincte. Il est défini par l'union à un chef. Tous ceux qui appartiennent à Adam - c'est-à-dire l'humanité selon la génération naturelle - meurent. Tous ceux qui appartiennent au Christ - c'est-à-dire ceux qui sont incorporés à lui par la régénération spirituelle - revivent. Paul lui-même précise la distinction au verset suivant : «

chacun en son rang : Christ comme prémices, puis ceux qui sont au Christ. » L'universalité est donc relative à la sphère d'appartenance.

Lorsque l'Écriture parle de ceux qui sont « en Christ », elle ne suggère ni fusion ni absorption. Elle parle d'une union réelle, médiatisée par l'Esprit. « Vous êtes morts, et votre vie est cachée avec Christ en Dieu » (Col 3:3). Être en Christ signifie être couvert par sa justice, non remplacé par sa personne ; être justifié par son obéissance, non confondu avec lui. Dieu ne nie pas notre identité ; il la restaure en la plaçant sous la justice parfaite de son Fils.

Cette union salvifique éclaire par analogie ce que signifie être « en Adam ». Il ne s'agit pas d'affirmer que les deux modes d'union soient identiques, mais qu'ils relèvent d'une même structure de solidarité sous un chef. De même que le Père regarde ceux qui sont en Christ à travers l'obéissance du Fils, de même l'humanité entière est envisagée en Adam comme issue d'un principe commun. Toutefois, la correspondance ne doit pas être confondue avec une symétrie absolue de mécanisme. Comme nous l'avons souligner plus haut, la justification peut être imméritée sans injustice, parce qu'elle élève et sauve. La condamnation, en revanche, pour être juste, doit correspondre à une réalité de culpabilité. C'est ici que la distinction devient décisive.

En Christ, nous n'avons aucune part causale à l'acte d'obéissance. Son œuvre est accomplie hors de nous,

pour nous. Nous la recevons par la foi, elle-même don de la grâce. La justice nous est imputée sans que nous en soyons l'auteur. Cela ne viole aucune justice, car la grâce n'est jamais due. En Adam, en revanche, la condamnation ne peut reposer sur une simple imputation extrinsèque, sans participation réelle à la condition introduite par son acte. Si l'humanité n'était liée à lui que par une désignation juridique extérieure, la justice deviendrait difficile à articuler. Mais si son acte a réellement engagé la nature humaine en son principe commun, alors la condamnation correspond à une solidarité réelle et non à une fiction.

Ainsi, la différence ne tient pas à la structure d'union sous un chef, mais à la nature de ce qui est transmis. En Adam, il s'agit d'une condition devenue déchue par un acte fondateur. En Christ, il s'agit d'une justice parfaite introduite par un acte rédempteur. Dans le premier cas, la justice s'exerce : la mort correspond à une rupture réelle. Dans le second, la grâce triomphe : la vie correspond à un don immérité.

Le parallélisme est donc profond mais non mécanique. Paul ne dit pas que nous avons coopéré à l'obéissance du Christ comme nous aurions coopéré à la désobéissance d'Adam. Il dit que deux actes fondateurs déterminent deux humanités. L'un introduit la mort comme régime universel ; l'autre introduit la vie comme régime eschatologique. Lorsque Dieu juge en Adam, il juge l'humanité selon la condition réellement introduite par la désobéissance originelle. Lorsque Dieu justifie en Christ,

il justifie ceux qui sont unis au Fils selon l'obéissance parfaite de celui-ci.

Dans le premier, la mort se déploie universellement parce qu'elle appartient à la condition terrestre. Dans le second, la vie se déploie pour ceux qui appartiennent au Christ parce qu'elle appartient à la condition céleste. La correspondance est donc structurelle : deux chefs, deux appartenances, deux transmissions. Mais elle est dissymétrique dans son mode : la condamnation procède d'une rupture réelle ; la justification procède d'une grâce souveraine.

C'est cette dissymétrie qui constitue le cœur même de l'Évangile. Si la condamnation était purement mécanique et la justification purement juridique, la croix ne serait qu'un rééquilibrage comptable. Mais Paul décrit tout autre chose : un passage d'humanité, un transfert de régime, une recréation. En Adam, l'humanité reçoit l'image terrestre et la mortalité. En Christ, elle reçoit l'image céleste et la vie.

Ainsi, lorsque Paul affirme : « Comme tous meurent en Adam, ainsi tous revivront en Christ », il ne juxtapose pas deux métaphores ; il expose la structure même de l'histoire du salut. Deux origines, deux têtes, deux destins. L'universalité de la mort révèle la profondeur de la solidarité originelle ; la particularité du salut manifeste la liberté souveraine de la grâce. Dans le premier Adam, la condition humaine est devenue mortelle. Dans le

second Adam, elle est rendue incorruptible. Et c'est entre ces deux appartenances que se tient chaque homme.

C'est pourquoi je pense qu'on ne peut comprendre l'imputation sans comprendre la participation. Loin de nier l'imputation, cette perspective en montre la profondeur : le langage légal de Paul repose sur une union réelle, et ne se réduit pas à un artifice forensique. L'imputation n'est pas une fiction juridique, mais la conséquence légale d'une réalité vivante. Dire que l'imputation repose sur une union réelle ne nie pas sa dimension légale : cela en fonde au contraire la légitimité. Nous ne sommes pas déclarés coupables d'un acte étranger, mais d'un acte dont nous étions partie prenante ; de même, nous ne sommes pas seulement déclarés justes par une justice étrangère posée à côté de nous ; nous sommes déclarés justes par la justice d'un Christ dans lequel nous vivons réellement. Elle demeure la justice d'un autre, mais nous en devenons participants par l'union à lui

En Adam, la justice divine se manifeste ; en Christ, sa miséricorde resplendit. L'un révèle la droiture du jugement ; l'autre, la splendeur de la grâce. Et dans les deux, Dieu reste parfaitement juste : Il ne condamne que ceux qui ont péché, et ne sauve que ceux qui croient – par grâce.

Paul ne sépare jamais la justice de Dieu de la responsabilité réelle de l'homme. Dans Romains 9, lorsqu'il parle des « vases de colère formés pour la

perdition » et des « vases de miséricorde préparés d'avance pour la gloire », il ne décrit pas une création arbitraire, mais deux conséquences opposées : l'une issue de la corruption, l'autre de la grâce. Paul ne nie jamais la souveraineté divine dans Romains 9 ; il en précise le cadre moral : la miséricorde est libre, la condamnation n'est jamais sans cause.

Nous n'avons eu aucune part à la justice du second Adam, car elle nous est imputée par pure grâce, sans œuvre de notre part. Mais il ne faut pas en conclure que la même règle s'applique au premier. Paul distingue soigneusement : le vase de gloire est « préparé pour la gloire », tandis que le vase de colère est « formé pour la perdition ». Le premier terme renvoie à l'acte créateur de Dieu ; le second à la déformation d'une matière déjà corrompue.

Ce verbe « formé » (κατηρτισμένα) est essentiel. Il n'exprime pas une création ex nihilo, mais un façonnement à partir d'un matériau existant. La colère n'est pas un décret éternel, mais la conséquence d'une altération. Dieu crée le bien ; l'homme le déforme. Et Dieu, en Juge juste, façonne ensuite cette déformation selon sa vérité. Si Dieu avait créé des vases pour la perdition, sa justice serait compromise ; mais s'Il les forme à partir d'une matière devenue impure, sa justice demeure intacte.

Tout le raisonnement de Paul dans Romains 9 repose sur cette tension : sans faute volontaire, il n'y a pas de justice

à condamner ; sans grâce gratuite, il n'y a pas de gloire à sauver. Si l'homme n'a jamais choisi le mal, alors le jugement est arbitraire. Et si l'homme peut mériter le bien, alors la grâce devient inutile. Mais si l'humanité tout entière a librement chuté en Adam, alors la justice et la grâce s'équilibrent parfaitement : Dieu juge justement, et Il sauve souverainement.

Le vase de colère n'est donc pas créé pour la perdition : il y est formé à la suite d'un acte libre. Et parce qu'il fut d'abord créé bon – « Dieu vit que cela était très bon » – il a nécessairement existé un moment de pureté réelle, un instant d'unité parfaite entre Dieu et l'homme. C'est ce moment que Paul présuppose lorsqu'il parle de « la désobéissance d'un seul homme ». Il ne décrit pas l'échec d'un ambassadeur, mais la rébellion d'un être collectif devenu multiple dans la chute.

Nous ne sommes donc pas punis pour la faute d'un autre, mais pour la faute que nous avons tous commise en lui, lorsque nous étions encore un. Et de même, nous ne sommes pas justifiés par nos œuvres, mais par la justice de Celui en qui nous avons été recréés. Le premier Adam révèle la justice du jugement ; le second Adam révèle la justice de la grâce. Et dans les deux, Dieu demeure juste : Il ne condamne que ceux qui ont participé à la chute, et Il ne sauve que ceux qui participent à la résurrection.

Ainsi, tout s'achève dans la symétrie parfaite du dessein divin. En Adam, l'humanité s'est déformée par choix ; en Christ, elle est reformée par grâce. En Adam, la justice

s’est exercée selon le droit ; en Christ, la grâce s’est déployée selon l’amour. En Adam, nous avons péché dans l’unité du souffle premier ; en Christ, nous vivons dans l’unité du souffle nouveau.
Et Dieu, à travers ces deux œuvres, demeure le même : juste dans son jugement, glorieux dans sa miséricorde, et souverain dans son dessein éternel.

L'Incarnation à l'épreuve de l'homme collectif

Si l'hypothèse d'un homme collectif possède une valeur explicative, elle doit pouvoir rencontrer l'Incarnation sans se contredire. Car l'Incarnation est précisément le lieu où trois affirmations bibliques doivent tenir ensemble sans se mutiler : le Christ est pleinement homme, pleinement saint, et l'économie du salut demeure moralement cohérente avec la justice de Dieu. Le problème n'est donc pas simplement d'affirmer : « Jésus est sans péché ». Le problème est de comprendre comment il peut être sans péché tout en étant réellement « né d'une femme » (Ga 4:4), réellement inséré dans la lignée humaine, réellement solidaire de notre condition, sans que l'on doive soit le soustraire artificiellement à l'humanité, soit rendre arbitraire l'imputation de la culpabilité.

Cette difficulté n'est pas secondaire. Elle touche au sens même de la rédemption. Car si le Sauveur n'est pas véritablement homme, il ne peut pas sauver l'homme. Et s'il est homme au sens où nous le sommes, sous la même solidarité de culpabilité, il ne peut pas être l'agneau sans tache. Toute christologie doit donc maintenir une tension : continuité réelle d'humanité, discontinuité réelle de péché.

Plusieurs réponses classiques existent. Sous leur forme la plus simple, les modèles de transmission “biologique” tendent à transformer le péché en quasi-substance héréditaire, comme si la faute pouvait se transmettre comme un fluide. Or, bibliquement, le péché n’est pas une matière ; il est rupture, désobéissance, culpabilité morale. Même lorsque Paul parle du péché comme d’une puissance qui “règne”, ou d’une loi qui opère dans les membres, il ne décrit pas une substance, mais une domination et une orientation de l’homme séparé de Dieu. Et si l’on dit malgré tout que la corruption se transmet par simple appartenance charnelle, la virginité ne résout pas l’énigme : Marie est fille d’Adam ; si la chair est, par elle-même, le véhicule nécessaire de la corruption coupable, alors la corruption devrait passer par elle.

D’autres invoquent une sanctification préalable de Marie. Cette solution peut être théologiquement construite, mais elle demeure peu explicitée par le texte de Luc. L’évangéliste ne développe aucune doctrine d’une purification antérieure ou d’une exemption du péché. Il rapporte au contraire l’initiative souveraine et créatrice de Dieu :

« Le Saint-Esprit viendra sur toi, et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre ; c’est pourquoi l’être saint qui naîtra sera appelé Fils de Dieu » (Luc 1:35)

Le lien logique est ici décisif : la sainteté de l’enfant est fondée non sur l’état préalable de Marie, mais sur l’acte

même de Dieu. Le « c'est pourquoi » (διό) rattache directement la sainteté du Christ à l'intervention divine, et non à une condition morale préexistante de sa mère. Le texte met donc l'accent sur une action créatrice et sanctifiante immédiate, et non sur une préparation antérieure du vase.

On peut certes inférer une œuvre de l'Esprit en Marie — et il serait difficile de nier toute forme d'action sanctifiante dans un tel contexte — mais il faut reconnaître avec rigueur qu'il s'agit d'une inférence théologique, et non d'une donnée explicitement affirmée par le texte. Or, construire une doctrine sur ce qui n'est pas dit, surtout lorsqu'une autre explication est clairement donnée, revient à déplacer le centre de gravité du passage.

Plus encore, cette hypothèse soulève une difficulté théologique majeure. Si Dieu pouvait préserver Marie du péché en amont, par un acte souverain de sanctification, alors une question s'impose : pourquoi ce mode d'action resterait-il unique et exceptionnel ? Pourquoi ne pas l'appliquer universellement ? Si le problème du péché pouvait être résolu par une simple intervention préventive de Dieu, sans passer par la croix, alors la nécessité même de l'œuvre rédemptrice devient obscure.

Enfin, si l'on comprend la solidarité adamique principalement comme une imputation juridique universelle, une tension christologique apparaît. Car le principe est formulé de manière englobante : « tous

meurent en Adam » (1 Co 15:22), et Paul parle d'une condamnation qui atteint "les πολλοί" en raison d'un seul (Rm 5:18–19). Si cette solidarité est conçue comme un statut légal qui s'applique à tout homme du simple fait qu'il appartient à la descendance, alors Jésus, en tant qu'homme véritable, devrait être inclus dans ce statut - à moins d'introduire une exception. Certains répondront que la conception virginale fonde précisément cette exception. C'est une réponse possible, mais elle doit être justifiée autrement que par nécessité logique. Car on ne peut pas défendre une règle comme universelle, puis suspendre son application au cas décisif sans montrer en quoi la révélation elle-même construit une catégorie objective de "tête nouvelle" et de "nouvelle création" qui ne soit pas un simple correctif.

La conception virginale ne sert donc pas à suspendre arbitrairement une règle universelle au profit d'un cas embarrassant ; elle fait partie de la révélation du cas lui-même. Elle ne dit pas : « il faut bien une exception » ; elle dit : « Dieu inaugure ici une tête nouvelle ». Le texte ne présente pas l'absence de péché comme une dispense extérieure accordée à un homme pris dans l'ordre ancien ; il présente l'Incarnation comme l'entrée de Dieu dans notre histoire pour y instituer, dans le même tissu humain, un commencement qui ne procède pas du régime de la désobéissance.

L'hypothèse de l'homme collectif prétend donc rendre plus intelligible la cohérence du dispositif biblique. Si la culpabilité universelle repose sur une solidarité réelle

constituée par l'acte originel du premier chef, alors le Christ peut être pleinement homme, né d'une femme, descendant d'Adam quant à l'histoire, sans être inclus dans la solidarité de culpabilité qui s'est constituée à la chute, précisément parce qu'il vient comme tête nouvelle par l'initiative créatrice de Dieu. Sa naissance n'est pas seulement "sans père" ; elle est le signe d'un commencement qui ne procède pas du régime ordinaire de l'homme ancien. Le texte de Luc lie directement l'acte créateur de l'Esprit à la sainteté du Christ : il ne dit pas simplement "cela arrivera autrement", il dit "c'est pourquoi l'être saint naîtra". Autrement dit, la sainteté n'est pas un correctif tardif ; elle est inscrite dans le mode même par lequel Dieu inaugure l'homme nouveau.

Cette corrélation lucanienne rejoint la logique paulinienne : le Christ est appelé « dernier Adam » et « esprit vivifiant » (1 Co 15:45), non parce qu'il serait moins homme, mais parce qu'il est principe d'une humanité nouvelle. La sainteté du Fils n'est pas présentée comme le résultat d'une purification progressive d'une humanité déjà constituée sous Adam ; elle est attachée au fait même que Dieu fait commencer en lui une humanité qui vient réellement de notre lignée selon la chair, mais reçoit d'en haut son principe personnel et sa mission de tête. « Humanité nouvelle » ne signifie pas une autre humanité au sens d'une nature étrangère ; elle signifie une même nature humaine assumée et reconstituée sous un nouveau principe de tête. La nouveauté n'est pas celle d'une espèce différente, mais celle d'un ordre : le même

homme, mais non plus sous le règne de la mort. C'est pourquoi l'Incarnation ne retranche rien à l'humanité du Christ : elle en fonde au contraire la capacité de guérison.

Cela éclaire aussi la sobriété de Genèse 3:15. Le verset n'enseigne pas explicitement la conception virginale ; il annonce d'abord un conflit entre deux postérités. Mais l'asymétrie de la formulation - la "semence de la femme" - reçoit, à la lumière de la révélation progressive, une profondeur messianique : Dieu initie le salut par un descendant véritablement humain, issu d'une femme, mais venu par une initiative divine qui inaugure un commencement. La promesse ne passe pas par le retour d'Adam à un statut originel ; elle passe par l'avènement d'un autre. Et c'est exactement ce que Paul fait lorsqu'il oppose Adam et Christ : la restauration n'est pas la foi d'Adam devenue fédérale ; elle est l'obéissance du nouvel Adam devenue source de vie.

Marie, dans ce cadre, n'est pas présentée comme hors de la chute ; elle se réjouit en "Dieu, son Sauveur" (Lc 1:47). Mais elle devient le lieu historique où Dieu fait entrer dans notre histoire le chef d'une humanité nouvelle. Elle est le point de jonction : non pas une frontière morale qui éliminerait le problème, mais une frontière historique où l'initiative créatrice de Dieu introduit une tête qui n'est pas constituée dans la culpabilité du premier acte.

Ainsi, l'Incarnation n'exige pas qu'on place le péché dans la matière, ni qu'on introduise une exemption

purement juridique. Elle devient intelligible comme entrée réelle dans la lignée humaine, sans inclusion sous la tête déchue : continuité réelle d'humanité, discontinuité réelle d'ordre. Le Christ vient de notre histoire selon la chair, mais il vient d'en haut quant à son principe. Il assume l'humanité, sans être constitué sous la culpabilité de l'acte originel, parce qu'il est précisément le "dernier Adam" (1 Co 15:45), tête d'une création restaurée.

Paul lui-même fournit une formule qui protège l'équilibre : Dieu a envoyé son Fils « dans une ressemblance de chair de péché » (Rm 8:3). La ressemblance garantit l'assomption réelle de notre condition, et l'expression même empêche d'identifier l'humanité assumée à une culpabilité constitutive. Le Fils entre dans la condition humaine sous ses faiblesses et ses effets, mais sans être établi pécheur : il assume la nature, non la rébellion qui l'a tordue.

Je ne prétends pas que ce cadre dissipe tout mystère ; l'Incarnation demeure un abîme de lumière. Mais il présente un avantage théologique réel : il permet de tenir ensemble, sans correctifs lourds, la justice divine (culpabilité liée à une solidarité réelle), la sainteté du Christ (innocence non négociable), et la pleine réalité de l'Incarnation (né d'une femme, réellement homme). Le Verbe n'emprunte pas la chair : il la prend réellement pour la guérir. Il ne se contente pas de contourner la chute : il inaugure au cœur même de l'humanité une nouvelle origine, de sorte que la rédemption ne soit pas

une opération administrative, mais l'entrée de la Vie dans la chair pour y vaincre la mort.

Certains objecteront que Luc conclut sa généalogie par ces mots - « fils d'Adam, fils de Dieu » (Luc 3:38), comment soutenir alors que le Christ n'appartient pas à la solidarité adamique ? N'est-il pas explicitement inscrit dans la lignée du premier homme ? Et si tel est le cas, ne doit-il pas être "en Adam" au même titre que tous les autres ? Cette objection est sérieuse. Elle mérite une réponse rigoureuse.

Il faut d'abord distinguer deux niveaux que l'Écriture elle-même ne confond jamais : la filiation généalogique et la solidarité de tête. Être "fils de" dans une généalogie signifie appartenir à une lignée historique réelle. Luc insiste sur cette continuité pour établir que Jésus n'est ni un mythe ni une apparition céleste, mais un homme inséré dans l'histoire humaine concrète. Il est véritablement issu d'Adam selon la chair. La généalogie affirme son enracinement, non son statut moral. Or, lorsque Paul parle d'être "en Adam" ou "en Christ", il ne parle pas d'une simple filiation biologique. Il parle d'une appartenance à un régime inauguré par un chef. « En Adam » désigne l'humanité sous le règne de la mort ; « en Christ » désigne l'humanité sous le règne de la vie. Le langage est représentatif et structurel, non simplement généalogique.

Il faut ici tenir ensemble deux affirmations pauliniennes sans les affaiblir. D'une part, l'expression « en Adam » a

une portée universelle : elle désigne l'humanité telle qu'elle existe sous le règne de la mort et de la corruption, et, à ce titre, elle concerne tous les hommes (1 Co 15:22 ; Rm 5:12). D'autre part, cette universalité n'oblige pas à concevoir la culpabilité comme une simple désignation externe détachée de toute réalité du lien. Autrement dit, « en Adam » est universel quant à la condition ; la question disputée porte sur le mode de constitution de cette solidarité et sur la manière dont la culpabilité y est moralement intelligible. Le Christ est fils d'Adam selon la généalogie, mais il n'est pas constitué sous Adam comme tête de condamnation. De même, les croyants restent fils d'Adam selon la chair, même lorsqu'ils sont transférés "en Christ" selon l'Esprit. Luc 3:38 et Romains 5 ne parlent donc pas exactement du même type d'appartenance. Luc établit l'historicité de l'incarnation ; Paul analyse la structure théologique de deux humanités.

Si l'on refusait cette distinction, on tomberait dans une contradiction insoluble. Car le même Nouveau Testament qui appelle Jésus "fils d'Adam" affirme également qu'il est "sans péché" (Hé 4:15), qu'il "n'a pas commis de péché" (1 Pi 2:22), et qu'il est "saint, innocent, sans tache" (Hé 7:26). Or si être fils d'Adam impliquait nécessairement être inclus sous la culpabilité adamique au sens strict, ces affirmations deviendraient incohérentes. Il faut donc admettre que la solidarité paulinienne sous un chef ne se réduit pas à la simple descendance biologique. Elle implique une inclusion dans un régime d'existence déterminé par un acte

fondateur. Le Christ entre réellement dans la lignée humaine, mais il n'entre pas comme membre passif d'un ordre déjà constitué sous la désobéissance. Il entre comme celui qui inaugure un ordre nouveau. Comme l'écrit joliment Augustin :

« Cependant, quand le Verbe a Voulu participer à notre nature abaissée, pour lui donner part aux sublimités de sa nature, il a tenu un terme moyen, même dans sa naissance selon la chair. Ainsi nous sommes nés dans une chair de péché, et lui seulement dans la ressemblance d'une chair de péché. Nous sommes nés, non-seulement de la chair et du sang, mais encore de la volonté d'un homme et de la volonté de la chair, tandis qu'il est né,seulement de la chair et du sang, mais non de la volonté d'un homme ni de la volonté de la chair : au contraire, il est né de Dieu. Aussi, nous allons à la mort pour notre péché, et lui, sans aucun péché toujours, s'est livré à la mort pour nous. »

La conception virginale joue ici un rôle théologique décisif. Elle n'est pas un détail merveilleux ajouté pour embellir le récit. Elle marque que l'origine du Christ, bien que pleinement humaine selon la chair, procède d'une initiative divine créatrice. Luc ne dit pas seulement que Jésus naît autrement ; il relie explicitement son mode de conception à sa sainteté : « c'est pourquoi l'être saint qui naîtra sera appelé Fils de Dieu » (Lc 1:35). Le texte établit une corrélation entre l'initiative du Très-Haut et l'absence de participation au péché.

Ainsi, le Christ est fils d'Adam quant à la continuité historique de l'humanité, mais il est le dernier Adam quant à l'origine d'une humanité nouvelle. Il assume la généalogie sans assumer la culpabilité. Il entre dans la chaîne des générations sans être constitué sous la tête déchue. Il participe à notre nature, mais non à l'acte qui l'a déformée.

On peut formuler la distinction de manière encore plus précise. Être "fils d'Adam" signifie partager la nature humaine créée. Être "en Adam" au sens paulinien signifie appartenir au régime inauguré par sa désobéissance. Le Christ partage pleinement la première réalité ; il n'est pas constitué sous la seconde. De même, le croyant, tout en restant biologiquement fils d'Adam, est transféré "en Christ" par l'Esprit. La tension apparente disparaît donc lorsque l'on distingue filiation et solidarité de tête. La généalogie établit l'humanité réelle du Christ ; la théologie paulinienne établit sa fonction de tête nouvelle. L'une affirme la continuité ; l'autre la nouveauté.

C'est précisément cette double affirmation qui sauve l'Incarnation de deux excès opposés. Si l'on nie la continuité, on tombe dans le docétisme : le Christ ne serait qu'apparence d'homme. Si l'on nie la nouveauté, on le dissout dans l'ordre ancien et l'on compromet sa sainteté. Le Nouveau Testament refuse ces deux réductions. Il maintient ensemble : véritable fils d'Adam et véritable dernier Adam. Ainsi, loin d'infirmer l'hypothèse d'un homme collectif, Luc 3:38 la met à l'épreuve et en révèle la nécessité. Car il oblige à

distinguer soigneusement ce qui relève de la nature humaine commune et ce qui relève de la solidarité sous un chef. Le Christ est solidaire de nous pour nous guérir ; il n'est pas solidaire de notre culpabilité pour pouvoir nous sauver.

En lui, l'histoire d'Adam n'est pas effacée ; elle est reprise. Mais elle est reprise à son point d'origine, non pour la répéter, mais pour l'inverser. Le fils d'Adam devient le nouvel Adam. La généalogie culmine dans une tête nouvelle. Et l'Incarnation devient alors intelligible comme l'acte par lequel Dieu entre réellement dans notre lignée sans entrer dans notre rébellion, afin que la lignée elle-même soit réorientée vers la vie. Ceux qui étaient en Adam, c'est-à-dire inclus dans l'homme collectif avant la chute, sont devenus, après la désobéissance, des êtres individuels par la semence d'Adam. C'est par cette semence – expression visible du souffle brisé – que l'humanité adamique se propage.

Mais Christ n'était pas en Adam lorsque la rébellion eut lieu : il ne participait pas à ce souffle commun corrompu. Ainsi, il ne vient pas par la génération ordinaire issue d'Adam, car l'enjeu n'est pas une « matière » contaminée, mais l'inclusion sous la tête déchue et la condition qui en résulte. La conception virginale marque donc un commencement : une humanité assumée, non engendrée sous le chef coupable. C'est pourquoi il est dit qu'il est issu de la femme et non de l'homme (Genèse 3:15 ; Galates 4:4). Son humanité vient de la chair d'Ève

à travers Marie, mais son principe vital vient d'en haut – du Saint-Esprit.

Dire que le Christ n'a pas « participé » à l'acte d'Adam ne signifie pas qu'il aurait existé comme homme avant Adam, ni qu'il serait une conscience préhumaine tenue à distance. Cela signifie que l'acte constitutif par lequel l'humanité est devenue « en Adam » comme humanité déchue n'est pas l'acte qui constitue la personne du Christ. Il entre dans l'humanité par assumption réelle de la nature, mais il n'est pas constitué sous la tête déchue, parce qu'il vient précisément comme tête nouvelle. Ainsi, l'absence de péché n'est pas une exception bricolée à une règle universelle : elle est la conséquence du fait que l'Incarnation inaugure un commencement, au lieu de prolonger simplement l'ancien ordre.

En d'autres termes, les hommes naissent d'Adam et deviennent des individus par la génération naturelle, le Christ, lui, naît d'Ève seule, par l'intervention du souffle divin. Il est véritablement homme – véritablement issu de notre lignée quant à la chair – mais sans appartenir à l'unité adamique déchue, puisqu'il n'a jamais participé à l'acte collectif de rébellion. Luc conclut sa généalogie par ces mots :

« … fils d'Adam, fils de Dieu. » (Luc 3:38)

En une seule phrase, l'évangéliste révèle tout le mystère de l'incarnation : en Jésus, le fils d'Adam et le Fils de Dieu se rejoignent. L'homme que Dieu avait créé fils de Dieu par la création (Genèse 1:26), et que la chute avait

rendu fils de la terre par la désobéissance (Genèse 3:19), est enfin réuni à sa source.

Jésus est « fils d'Adam » selon la chair, participant pleinement à l'humanité, mais jamais inclus dans la solidarité du péché collectif d'Adam. Il est fils d'Adam historiquement et généalogiquement, mais pas spirituellement dans la désobéissance originelle.

Ainsi, en Christ, le premier souffle et le dernier s'unissent : il est fils d'Adam pour restaurer Adam, et Fils de Dieu pour lui rendre la vie. Il assume la généalogie sans assumer la culpabilité. Il entre dans la chair y rétablir la vie, et fait de la naissance virginale le signe visible d'un monde nouveau : celui où la vie ne procède plus de la chair déchue, mais de l'Esprit.

L'incarnation n'est donc pas seulement le moyen du salut : elle est la démonstration éclatante que seule la vision de l'homme collectif rend toute la révélation cohérente. Si le péché était individuel ou transmis par nature, la justice divine serait compromise. Mais en tant que phénomène collectif, la justice, la chute et la rédemption s'éclairent d'un seul rayon. En lui, la lignée de la femme triomphe de la lignée du serpent, et l'humanité retrouve le souffle qu'elle avait perdu dans le jardin.

L'incarnation n'est pas seulement la descente de Dieu dans la chair ; elle est l'entrée de Dieu dans l'histoire de l'homme collectif, au point précis où la lignée adamique s'ouvre de nouveau à la vie. En Christ, Dieu ne se

contente pas de visiter son œuvre – il pénètre dans l'humanité déchue pour en reprendre le centre, comme on saisirait un cœur malade pour y insuffler à nouveau le souffle perdu. Dès lors, la réconciliation n'est pas une simple conséquence : elle est le fruit nécessaire de l'incarnation. Car si le Fils est né de la femme mais non d'Adam, il devient le pont entre deux humanités : celle qui pécha en Adam, et celle qui vit désormais en Christ. En lui, la rupture du jardin trouve son point de suture. Dieu ne réconcilie pas un individu isolé, mais un corps tout entier. De même qu'en Adam tous furent liés dans la désobéissance, en Christ tous peuvent être unis dans l'obéissance.

La chair que le Verbe a prise n'est pas une simple enveloppe : c'est l'autel même de la réconciliation. Là où le premier homme avait tourné le dos à Dieu, le second se tourne vers lui au nom de tous. Ainsi, le mystère de la nativité s'ouvre naturellement sur celui de la croix. L'étable et le Golgotha ne sont pas deux scènes opposées, mais les deux versants d'un même mouvement : dans la première, Dieu entre dans la chair de l'homme ; dans la seconde, il élève la chair de l'homme vers sa gloire.

Tout ce que Paul dira plus loin de la *katallagē* – la réconciliation – n'est réellement intelligible qu'à cette lumière. On ne peut réconcilier que ce qui fut d'abord uni et séparé. Si le Christ n'avait pas véritablement pénétré dans l'humanité adamique, il n'aurait rien eu à réconcilier. Et s'il en avait partagé la corruption, il n'aurait rien pu purifier. Mais parce qu'il entre dans notre

chair sans être inclus dans l'unité déchue, il devient le lieu d'un double échange : l'humanité de Dieu entre dans l'homme, et l'homme retrouve la vie et la communion perdues avec Dieu. J'emploie ici « adamique » en deux sens qu'il faut distinguer : (1) l'humanité historique issue d'Adam selon la chair ; (2) la solidarité de culpabilité constituée par l'acte d'Adam comme tête. Le Christ assume (1) pleinement, sans être inclus dans (2).

L'incarnation, ainsi comprise, n'est pas le prélude du salut : elle en est le centre caché. Elle est la réconciliation commencée avant la croix, la première pierre du pont dressé entre la mort et la vie. Le Verbe ne s'est pas seulement fait chair pour enseigner, mais pour rétablir – pour reformer en lui l'unité perdue du corps humain.

C'est pourquoi Paul dira :

« Tout vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec lui par Jésus-Christ. » (2 Corinthiens 5:18)
Le même qui « fut fait chair » (Jean 1:14) est celui par qui « Dieu réconcilia le monde avec lui-même » (2 Corinthiens 5:19).

Ces deux mystères n'en forment qu'un : le Dieu fait homme pour que l'homme participe pleinement à la vie divine. Ainsi, toute la logique de l'incarnation conduit à la réconciliation :

- car le Fils né d'une femme introduit Dieu dans la chair ;

- et le Fils cloué à la croix introduit la chair dans la communion avec Dieu.

Ce qui commence à Bethléem s'accomplit au Golgotha, et le souffle qui descend dans la crèche s'élève du tombeau. En lui, le monde ancien et le monde nouveau se rejoignent : l'homme adamique, voué à la mort, trouve son salut dans l'homme christique, vivant à jamais. L'incarnation inaugure donc le grand échange de la réconciliation : le lieu où Dieu devient homme pour que l'homme retrouve pleinement la vie en Dieu.

L'Incarnation n'est pas simplement un article de foi isolé ; elle est le point d'intersection où se rencontrent trois exigences théologiques non négociables : la justice de Dieu, la responsabilité réelle de l'homme et la sainteté absolue du Christ. Toute doctrine du péché originel doit être éprouvée à cette triple lumière. Il ne suffit pas qu'un modèle explique la corruption universelle ; il doit aussi rendre intelligible comment le Fils peut entrer réellement dans notre humanité sans être lui-même inclus dans la culpabilité, et comment Dieu peut juger universellement sans paraître condamner arbitrairement.

Ces trois exigences forment un test structurel. Si l'une d'elles cède, l'ensemble de l'économie du salut vacille. La première exigence est celle de la justice divine. L'Écriture affirme constamment que Dieu juge selon la vérité et qu'il ne condamne pas l'innocent. Le jugement divin ne peut être arbitraire, ni détaché d'une réalité

morale. La seconde exigence est celle de la responsabilité humaine : si l'homme est déclaré coupable, cette culpabilité doit correspondre à une implication réelle dans le mal. La troisième est christologique : le Fils doit être véritablement homme, véritablement issu de notre lignée, et cependant sans péché.

Or, lorsqu'on examine les deux grands modèles historiquement dominants - le modèle dit "biologique" et le modèle juridico-fédéral - on constate qu'ils rencontrent chacun une tension significative à l'un de ces points. Le modèle biologique, dans ses formes les plus simples, suppose que la corruption se transmet par la génération. Même si l'on évite un langage naïvement "génétique", on demeure dans l'idée d'une transmission quasi mécanique. Mais si la culpabilité résulte d'un processus involontaire, on s'approche dangereusement d'une situation où l'homme est déclaré coupable d'un état qu'il n'a pas voulu. L'Écriture, pourtant, définit le péché d'abord comme un acte de désobéissance - hamartía comme manquement, chattâ comme transgression - avant d'en décrire les effets structurels. Certes, Paul parle du péché comme d'une puissance qui règne ; mais cette puissance est l'effet d'un acte fondateur, non une substance neutre héritée biologiquement.

De plus, si la corruption coupable est liée nécessairement à la génération charnelle, la conception virginale ne résout pas entièrement la difficulté : Marie elle-même

appartient à la descendance d'Adam. Il faut alors soit supposer une intervention purificatrice spécifique, soit admettre que la corruption n'est pas strictement matérielle. Dans les deux cas, le modèle biologique apparaît insuffisant comme explication fondamentale.

Le modèle juridico-fédéral, quant à lui, soutient qu'Adam fut constitué représentant légal de l'humanité et que sa faute est imputée à tous par décision divine. Cette construction possède une force systématique réelle et trouve un appui dans la structure représentative de Romains 5. Toutefois, elle rencontre une difficulté d'ordre moral : si l'imputation est purement externe, sans implication réelle de ceux qui sont condamnés, la culpabilité risque d'apparaître comme une désignation juridique plutôt que comme une réalité morale. L'objection d'Ézéchiel 18 - même si elle ne vise pas directement l'alliance adamique - rappelle néanmoins un principe constant : Dieu ne tient pas le fils pour coupable de la faute du père comme d'un acte étranger.

Par ailleurs, si la solidarité sous Adam est conçue comme un statut universel attaché à toute appartenance humaine, la question christologique devient délicate : sur quelle base précise le Christ, véritablement homme, est-il exclu de cette imputation ? On peut invoquer la conception virginale comme fondement de son exemption ; mais encore faut-il expliquer en quoi cette exemption

n'introduit pas une rupture ad hoc dans un principe présenté comme universel.

La difficulté commune à ces deux modèles n'est pas qu'ils soient incohérents en eux-mêmes ; c'est qu'ils peinent à maintenir simultanément la pleine justice du jugement, la responsabilité réelle des condamnés et l'intégrité absolue de l'Incarnation.

C'est ici que la perspective de l'homme collectif offre à mon sens, une cohérence plus intégrale en éclairant la sainteté du Christ. Si la solidarité adamique consiste dans l'appartenance à une humanité constituée sous la tête déchue, alors le Christ peut être pleinement homme quant à la nature assumée - "né d'une femme" - sans être inclus dans la solidarité de culpabilité, parce qu'il vient comme tête nouvelle par l'initiative créatrice de l'Esprit. Il assume l'humanité historique issue d'Adam, mais non l'inclusion dans l'acte constitutif de la désobéissance. Ainsi, sa sainteté ne repose pas sur une exemption arbitraire, mais sur sa position ontologique comme nouvel Adam.

La réconciliation devient alors intelligible. On ne réconcilie que ce qui fut d'abord uni puis séparé. Si l'humanité a rompu en son unité première, la restauration doit passer par une nouvelle tête capable d'assumer la nature commune sans partager la culpabilité originelle. Le parallèle paulinien retrouve toute sa force : par un seul la mort, par un seul la vie. Non pas deux mécanismes

juridiques parallèles, mais deux actes fondateurs engageant deux humanités.

Ainsi comprise, la perspective de l'homme collectif n'est pas une spéculation ajoutée au texte ; elle apparaît comme une tentative d'honorer simultanément la structure de Romains 5, la réalité de l'Incarnation et la cohérence morale du jugement divin. Elle relie la Genèse à l'Évangile sans introduire de correctifs ad hoc : l'unité de la chute correspond à l'unité de la rédemption, et la tête déchue trouve son vis-à-vis dans la tête restauratrice.

Il ne s'agit pas de prétendre que tout mystère disparaît. Mais si l'on cherche un cadre capable de maintenir ensemble la justice de Dieu, la responsabilité réelle de l'homme et la pureté absolue du Christ, la perspective de l'homme collectif présente une cohérence interne particulièrement robuste. Elle permet de comprendre l'Incarnation non comme un simple moyen du salut, mais comme l'acte par lequel Dieu assume la nature commune pour la réorienter à sa source, de sorte que la chute et la rédemption soient deux moments d'une même histoire unifiée.

La question du mal et de la souffrance

Je pense que la perspective d'un homme collectif en Adam apporte à la question du mal une réponse que les autres modèles n'offrent pas, ou tout du moins, pas avec la même intensité. Si le monde où nous vivons – avec son cortège de souffrances et de maladies – n'est au final que la conséquence du péché de deux individus, alors les athées auraient de bonnes raisons de s'indigner de la souffrance d'êtres réputés innocents. Affirmer que « tous ont péché suite à la naissance » ne suffit pas davantage : dans ce schéma, même notre nature déchue dériverait d'actes strictement individuels auxquels nous n'aurions pas pris part.

Mais si le monde présent est la distorsion d'un monde parfait que Dieu nous avait donné, et si cette distorsion procède d'un acte collectif de l'humanité tout entière, alors l'objection s'effondre : il n'existe plus d'« innocents » frappés injustement par les conséquences de la chute. Cette affirmation ne nie en rien l'innocence relative ou juridique que l'Écriture reconnaît dans l'ordre des relations humaines ; elle nie uniquement l'existence d'une innocence absolue devant Dieu. Un homme peut être innocent au regard des hommes, victime d'une injustice réelle et condamnable ; il ne peut jamais, en revanche, se tenir devant Dieu comme moralement neutre ou étranger à la chute. La perspective de l'homme collectif ne dissout donc pas la compassion ni la

responsabilité humaine ; elle supprime seulement l'illusion métaphysique d'une humanité frappée sans jamais avoir participé à la rupture originelle.

Cela n'implique pas que toutes les souffrances qui traversent notre monde soient justes du point de vue des relations humaines : la Bible dénonce clairement l'oppression, l'injustice sociale, la violence des puissants. Mais même lorsque une souffrance est injuste au regard de la loi humaine, elle ne tombe jamais sur un être moralement neutre devant Dieu.

Cela ne signifie évidemment pas non plus que nous devrions cesser de voir la souffrance comme réelle, tragique et digne de compassion. L'Écriture elle-même ne banalise jamais la douleur des victimes visibles : Jésus pleure sur la tombe de Lazare, et le livre de Job prend au sérieux le scandale de l'innocent apparent. Ce que j'affirme ici, ce n'est pas que tous « méritent » chaque souffrance particulière qu'ils endurent, mais qu'aucun être humain ne peut se présenter devant Dieu comme absolument innocent au regard de la chute collective.

Pour éclairer ce point, distinguons deux registres. D'un côté, le mal moral, absolu parce qu'il transgresse la loi de Dieu ; de l'autre, le mal lié aux événements (ou mal « environnant »), qui n'a rien d'absolu en lui-même. Le premier relève des actes d'êtres spirituels, le second n'est qu'un effet en chaîne de ces actes. Le mal environnant n'est donc pas un acte, mais un état de conséquences : maladies, catastrophes, mort. Il ne viole pas la Loi ; il

révèle que la Loi a été violée. Il est la trace matérielle d'un désordre moral. Ainsi, l'Écriture enseigne que bien des « maux » que nous expérimentons – maladies, cataclysmes, mort – découlent de notre rébellion en Éden : ils sont les retombées d'un mal moral commis par l'humanité entière.

Il faut donc rappeler que nous vivons dans un monde peuplé d'êtres coupables, dignes de condamnation. L'analogie est simple : un criminel placé en prison, fût-elle dure, ne subit pas une injustice ; c'est justice. Il n'y a injustice que lorsque l'innocent est incarcéré. De même, le fait que notre existence terrestre soit traversée de souffrances n'est pas un problème insoluble ; croire le contraire révèle moins une défaillance de la bonté de Dieu qu'une illusion sur notre propre innocence. Reconnaître qui nous sommes – la profondeur de notre rébellion et qui est Dieu – sa sainteté absolue, dissipe l'accusation d'« injustice » si répandue.

Cette analogie ne doit pas être comprise de manière pénale ou individualiste, comme si chaque souffrance correspondait à une faute consciente et proportionnée. Elle vise uniquement à illustrer un principe de justice ontologique : là où la culpabilité est réelle, l'existence de conséquences pénibles n'implique pas nécessairement une injustice. Dans le cadre de cet ouvrage, la culpabilité n'est pas d'abord celle d'un acte personnel isolé, mais celle d'une volonté humaine unifiée ayant réellement consenti à la rupture en Adam ; les conséquences qui en découlent sont donc structurelles, non distributives, et ne

doivent jamais être lues comme des peines individualisées.

La question essentielle concernant le mal – non pas moral, mais environnant – est de savoir s'il est absolu ou relatif, comme le temps dans notre univers. Je crois qu'il est impossible qu'il soit absolu, et cela pour plusieurs raisons. Imaginons un monde où la lumière serait omniprésente, sans la moindre trace d'obscurité. Dans un tel univers, la plus infime nuance d'éclat moins intense deviendrait pour nous ténèbres, l'incarnation même du mal. Et si cette lumière était absolue, sans variation, elle cesserait même d'exister pour notre perception : car ce qui est uniforme devient invisible.

L'inverse est tout aussi vrai : dans un monde d'obscurité totale, la plus faible lueur paraîtrait aveuglante. Nous en faisons tous l'expérience : quiconque reste suffisament longtemps dans l'obscurité est ébloui par la moindre lumière. Ainsi, notre jugement du mal dépend du contraste – non d'une mesure absolue. Il nous est donc impossible d'affirmer que le monde dans lequel nous vivons n'est pas déjà le monde du minimum de souffrance possible. Il ne s'agit pas ici d'affirmer positivement que ce monde serait démontrablement le meilleur ou le plus doux possible, mais de nier que l'homme dispose des critères nécessaires pour juger qu'il serait excessivement mauvais.

L'argument n'est donc pas une théodicée mathématique, mais une limite épistémologique : l'homme n'a ni la

perspective, ni la pureté morale, ni la connaissance des fins ultimes pour évaluer le juste équilibre entre justice, liberté et miséricorde. Ce silence imposé à la raison humaine n'innocente pas la souffrance ; il rappelle simplement que le jugement du Créateur ne peut être mesuré à l'aune d'une conscience créaturelle et déchue.

Il est même plausible que Dieu ait conçu ce monde avec la quantité exacte de souffrance nécessaire pour manifester à la fois sa justice envers une humanité déchue et sa bonté envers une création encore tolérée. Ce que nous appelons dureté pourrait bien être la trace visible d'une miséricorde mesurée. Il est au moins cohérent – et raisonnable – de penser que Dieu ajuste, dans ce monde déchu, un niveau de souffrance minimal et pédagogique (Rm 8:18-23), suffisant pour manifester justice et miséricorde sans abolir la liberté.

Je ne dis pas par-là que la souffrance serait illusoire ou négligeable. La Bible prend la détresse humaine au sérieux – il suffit de lire les Psaumes, les lamentations des prophètes ou l'angoisse de Jésus à Gethsémané. Ce que je veux souligner, c'est autre chose : notre incapacité à mesurer objectivement si la quantité de souffrance de ce monde est « trop » ou « pas assez ». Nous ressentons subjectivement qu'elle est insupportable, mais nous n'avons ni la perspective ni les données pour affirmer que Dieu aurait pu établir un meilleur équilibre entre justice, liberté et miséricorde.

Notons aussi que notre conception du mal est drastiquement limitée. Nous ne percevons qu'une portion infime des données présentes, nous ignorons l'avenir et notre connaissance du présent est voilée. La partie où nous possédons le plus de connaissances est le passé, puisque nous disposons des données du présent qui nous permettent parfois de comprendre pourquoi, dans le plan de Dieu, certaines choses devaient arriver. Cela dit, notre faculté de jugement générale est semblable à celle d'un chien devant une horloge : il voit le mouvement, mais ne saisit ni la mécanique ni le dessein. De là, poser la question « pourquoi le mal ? » révèle une certaine ignorance dans le sens ou cette objection est généralement avancée non pas pour désigner la présence de souffrance mais ce que nous considérons comme étant un trop plein de souffrance que nous confondons avec le mal.

La Bible affirme que le mal existe et qu'il est toléré par Dieu, mais elle ne le confond jamais avec l'injustice. Si nous voyons de l'injustice là où Dieu exerce sa justice, c'est parce que nous avons oublié notre corruption. Ce que nous percevons comme un mal n'est souvent qu'une grâce non reconnue, une peine adoucie au regard de ce que nous méritons réellement.

Ce qui distingue le mal moral du mal relatif, c'est que la Loi de Dieu demeure valable même dans un monde parfait. Le bien et le mal ne dépendent pas des circonstances, mais de l'attitude du cœur envers le Créateur. Christ, bien qu'il n'ait commis aucun péché,

vivait néanmoins sous la Loi : preuve éclatante que le bien moral n'est pas conditionné par l'environnement, mais par la fidélité à Dieu lui-même. Le mal moral est donc absolu, car il touche à la nature immuable du Bien ; tandis que le mal environnant – celui qui se manifeste dans la souffrance, la perte ou la corruption – est contextuel, dépendant du cadre et de la perception.

Si, dans un monde sans souffrance ni mort, la notion même de « mal » devait changer, c'est parce qu'elle dépend d'un niveau de référence. Celui qui n'aurait jamais connu la douleur ni la privation pourrait juger son monde « imparfait » simplement parce qu'il n'aurait aucun contraste pour en apprécier la perfection. Ainsi, ce que nous appelons « mal » dans ce monde n'est pas nécessairement une preuve contre Dieu : c'est peut-être le niveau de contraste minimal nécessaire pour que la justice et la liberté subsistent. Le second mal – le mal relatif – n'est donc pas un argument contre la bonté divine, mais le théâtre même où elle se déploie.

Dans la perspective de l'homme collectif, cela prend un relief particulier : le « théâtre » du mal relatif n'est pas un décor arbitraire posé autour d'individus isolés, mais le climat commun d'une humanité qui a, une fois pour toutes, rompu avec Dieu dans un acte collectif. Le monde où nous souffrons ensemble est le miroir objectif du monde que nous avons choisi ensemble en Éden. La solidarité dans la souffrance n'est donc que le versant visible de la solidarité dans le péché.

Le jardin d'Éden illustre parfaitement cette réalité. L'homme vivait dans la perfection : harmonie, abondance, communion directe avec Dieu. Et pourtant, dès que l'idée d'un « mieux » s'introduisit dans son esprit, il cessa de voir comme parfait ce qu'il possédait. Le manque n'existait pas avant que le serpent ne le suggère. C'est le désir fabriqué – non le besoin réel – qui fit naître la chute.

L'homme n'aurait probablement jamais cherché ce « plus grand bien » de lui-même, car il vivait dans une jouissance absolue avant que l'illusion d'un bien supérieur ne lui soit imposée. Le simple fait qu'il n'ait pas mangé du fruit avant l'intervention du serpent prouve que la désobéissance ne provenait pas d'un manque objectif, mais d'un désir faussé, suscité par un mensonge.

Ainsi, prétendre que Dieu n'existe pas à cause d'un monde trop plein de souffrance revient à prendre le relatif pour l'absolu et à confondre la culpabilité de l'homme avec son innocence. Ce n'est pas Dieu qui a rendu le monde douloureux : c'est l'homme qui a rompu l'ordre parfait, puis s'est plaint de vivre dans le désordre qu'il a lui-même engendré. Jésus lui-même rejette l'idée d'une souffrance injuste ou disproportionnée : « Pensez-vous que ces Galiléens fussent de plus grands pécheurs ?… si vous ne vous repentez, vous périrez tous de même » (Lc 13:1–5). On observe ce même principe dans la société humaine. Certains, nés dans l'abondance ne trouvent aucune joie dans ce qui réjouirait le plus grand nombre. Rien ne les comble, et ils se tournent vers des substituts

artificiels – plaisirs, drogues, excès – pour atteindre un bien supérieur imaginaire.

À l'inverse, celui qui a connu la pauvreté savoure la richesse, car il a connu le manque. Le contraste donne sens à la bénédiction, et c'est la conscience du manque qui rend la joie possible. Il en va de même pour notre perception du monde : sans contraste, nul ne peut discerner la perfection. Ainsi, lorsque quelqu'un déclare que le monde est trop plein de mal pour être l'œuvre d'un Dieu bon, il est nécessaire de se demander quel est son point de comparaison, et il devient rapidement évident que ce point n'est pas objectif, qu'il ne juge pas la réalité, mais compare le réel à un monde imaginaire qu'il a lui-même forgé. Un monde où il n'y aurait ni maladie, ni mort, ni larmes – mais dont il ignore tout des équilibres nécessaires à sa cohérence.

Car tout monde imaginé est parfait… jusqu'à ce qu'on y vive. L'imagination humaine ne tient jamais compte des conséquences, des interconnexions, ni des milliers d'équilibres invisibles qui rendent la vie possible. Il est aisé de dire, d'une manière hypothétique, que nous ferions mieux que Dieu à sa place, tout comme il l'est de dire que nous agirions avec courage face à un cambrioleur armé mais la réalité est que l'hypothétique est sans substance réelle.

Nous voyons cela dans nos propres projets : ils semblent parfaits jusqu'au moment où nous tentons de les réaliser, et où apparaissent les imprévus. De même, tout monde

idéal conçu par l'esprit est parfait dans la théorie, mais insoutenable dans la pratique. Imaginons que chaque être humain puisse naître dans le monde parfait qu'il conçoit, sans souvenir du monde actuel. Très vite, ce monde – pourtant parfait à ses yeux auparavant – lui semblerait probablement imparfait, banal, insuffisant. Car la nature humaine, avide d'un bien toujours plus grand, ne se satisfait jamais du bien obtenu sans comparaison : la moindre nuance de blanc finit toujours, pour elle, par paraître un noir profond.

L'homme, livré à lui-même, est incapable de se contenter d'un bien stable : il veut toujours davantage, jusqu'à désirer ce qui le perd. La Bible confirme cette vérité psychologique et spirituelle puisque même dans les meilleures conditions possibles, la nature humaine demeure rebelle. Le règne millénaire en sera la démonstration ultime : malgré la paix, la justice et l'abondance, une rébellion éclatera encore à la fin (Apocalypse 20 : 7-9). Ainsi, le problème n'est pas dans le monde, mais dans le cœur de l'homme. La perfection extérieure ne suffit pas à maintenir la fidélité intérieure. Le mal véritable ne réside pas dans l'environnement, mais dans la volonté.

Dès lors, il devient au moins cohérent – sinon démontrable – de penser que le monde dans lequel nous vivons pourrait bien être celui du minimum de souffrance possible compatible avec la liberté et la justice. Car si l'homme devait être privé de la possibilité même de mal faire, il ne serait plus un être moral, mais une machine.

Un monde sans souffrance absolue ne serait donc pas un monde meilleur, mais un monde sans choix, sans conscience et sans amour – car l'amour lui-même suppose la possibilité du rejet.

Certains objecteront, avec raison, que la souffrance n'existera plus dans le monde à venir, ni le péché, sans que notre liberté disparaisse pour autant. Et cela est vrai. Mais la perspective de l'homme collectif répond à cette objection d'une manière simple : nous avons déjà connu cette possibilité. Dans le jardin d'Éden, nous vivions dans les conditions les plus parfaites imaginables et pourtant, nous avons choisi la désobéissance. Ce n'est donc pas Dieu qui a empêché la perfection de durer, mais l'homme collectif lui-même. Dieu, au lieu d'abandonner sa création, a décidé d'utiliser la chute et le mal qui en découle comme instruments d'un bien supérieur – bien que ce bien passe, pour un temps, par la souffrance.

Il aurait pu, certes, nous créer dès le commencement dans un état glorifié ; mais un tel état aurait été imposé, non choisi, et donc privé de valeur morale. La liberté sans possibilité de faute n'est plus une liberté : c'est une simple programmation. Or toute réduction mécanique de la souffrance par suppression du risque amputerait la liberté – et, avec elle, la valeur morale de nos actes. Un monde « indolore » au prix de la contrainte ne serait plus un monde d'amour, mais une simple mécanique. Ainsi, Dieu n'a pas créé des automates obéissants, mais des êtres capables d'aimer librement – et c'est dans cette

liberté même que réside le risque du mal… mais aussi la grandeur du bien.

Car sans la possibilité du mal, il ne peut exister aucun bien moralement significatif. Le bien n'a de valeur que s'il est préféré au mal. Un lapin n'est pas « bon » simplement parce qu'il n'est pas un prédateur ; il ne fait qu'obéir à sa nature. L'absence de violence, chez lui, ne découle pas d'un choix moral, mais d'une incapacité naturelle. De même, un être humain faible n'est pas vertueux parce qu'il ne déploie aucune violence : il ne le peut simplement pas. Mais celui qui pourrait faire le mal, qui possède la force d'y céder, et qui choisit pourtant le bien – celui-là seul peut être qualifié de bon au sens moral.

La véritable bonté ne naît donc pas de l'innocuité, mais de la maîtrise volontaire du pouvoir de nuire. Le mal rend possible le courage, la justice, la compassion – car sans le danger de leur contraire, ces vertus n'auraient ni prix ni sens. C'est ce que Dieu a voulu pour l'homme : non une bonté mécanique, mais une bonté libre, née d'un amour capable de dire « non » au mal. Car l'amour véritable, comme le bien véritable, suppose toujours la possibilité d'être refusé.

Ce fait, loin d'accuser Dieu, démontre davantage sa bonté que sa sévérité. Car il aurait été parfaitement juste de nous laisser subir les conséquences de notre rébellion, sans jamais en tirer un bien quelconque. En agissant ainsi, Dieu aurait révélé sa justice, et nul ne pourrait l'en

blâmer. Mais en choisissant de se servir même du mal pour produire le bien, il manifeste une bonté infiniment supérieure à la justice stricte. Sa miséricorde se montre non seulement dans le pardon, mais aussi dans sa capacité à transformer le mal lui-même en un moyen de rédemption.

Cela ne signifie pas que Dieu devienne l'auteur du mal qu'il utilise. La Bible distingue clairement entre ce que les créatures « pensent pour le mal » et ce que Dieu « change en bien » (Genèse 50:20) : il est la cause du bien tiré du mal, non la cause morale du mal lui-même.

La croix en est l'exemple le plus parfait et le plus solennel. Dieu était parfaitement en droit de détruire l'univers après la monstruosité que représente le meurtre de son Fils unique. Cette scène – le Fils de Dieu cloué sur le bois par les mains des hommes – incarne le point culminant du mal absolu : la créature s'élevant contre son Créateur. Et pourtant, à travers cet acte de rébellion ultime, Dieu fit jaillir le plus grand bien que l'univers ait jamais connu. Ce que l'homme avait voulu pour le mal, Dieu l'a converti en salut. Ce que Satan pensait être une victoire, Dieu l'a transformé en défaite éclatante. Ainsi, même lorsque l'humanité accomplit son geste le plus odieux, Dieu en tire la manifestation suprême de son amour et de sa grâce.

Il est essentiel de comprendre cela, car c'est ici que se révèle le cœur du problème du mal. Dieu agit avec une masse mauvaise, qu'il pourrait à tout instant rejeter ou

laisser s'autodétruire, mais qu'il choisit plutôt de façonner pour servir un dessein plus élevé. Ce monde, avec tout ce qu'il contient de douleurs, de déséquilibres et d'injustices apparentes, n'est pas un échec du Créateur, mais le creuset où sa sagesse transforme le chaos en harmonie, la faute en rédemption, la mort en vie. Ce n'est pas la sévérité de Dieu qui explique la persistance du mal, mais sa patience, sa longanimité, et sa volonté de mener jusqu'au bout son œuvre de restauration.

Le scandale n'est donc pas que Dieu tolère encore le mal, mais qu'il n'ait pas déjà mis fin à ce monde coupable. Si la justice seule devait régner, le mal aurait été éradiqué comme le souhaitent certains – et avec lui, l'homme. Mais parce que Dieu est non seulement juste, mais bon, il a choisi de laisser subsister le mal pour un temps, afin que la grâce puisse s'y manifester. Le fait même que nous respirions encore, que nous voyions le soleil se lever sur les justes et sur les injustes, est la preuve d'une bonté divine qui transcende toute logique humaine.

Après tout, que savons-nous du mal, au fond ? Notre existence n'est-elle pas semblable à un château de cartes, où chaque instant, si fragile, soutient l'équilibre de tout le reste ? Si l'on retirait ne serait-ce que quelques minutes de notre passé – celles, par exemple, qu'il nous fallut, il y a deux ans, pour retrouver nos clés –, où serions-nous aujourd'hui ? Peut-être dans une vie entièrement différente, pour le meilleur ou pour le pire. Peut-être que ces quelques minutes furent le fil invisible qui nous évita la mort ou un malheur irréversible.

La vérité est que nous ne connaissons aucune des alternatives. Nous ignorons ce qu'aurait produit le moindre changement de nos vies, et quelles souffrances nous ont été épargnées par celles que nous croyons injustes. Ce que nous appelons « mal » n'est peut-être, aux yeux de Dieu, que la déviation nécessaire d'une route qui devait nous conduire à la mort. Nous n'avons pas la perspective pour discerner à quelle facette de Dieu nous avons affaire dans les circonstances de nos vies. Nous ignorons les millions d'alternatives, les conséquences en chaîne, les détours invisibles par lesquels il nous conduit.

Un enfant peut blâmer ses parents de lui interdire ce qu'il croit bon pour lui ; mais les parents, forts de leur expérience, savent mieux ce qui conduit à la sécurité. Alors, que dire d'un Être infiniment supérieur, dont la conscience englobe passé, présent et avenir ? Celui qui juge Dieu pour le mal apparent agit comme un enfant qui reproche à son père de l'empêcher de jouer avec le feu. Le mal absolu peut-il être mesuré par l'homme, alors que celui-ci ne connaît qu'une parcelle du passé, qu'une ombre du présent, et rien de l'avenir ? Je pense qu'il est possible de dire que l'homme n'a ni la perspective, ni la pureté, ni la sagesse nécessaires pour juger de l'ordre moral absolu. Il lui manque la hauteur, la distance et la clarté que seul le regard divin possède.

Il existe un mal moral, celui que définit la Loi de Dieu : un mal absolu, car il est révélé, immuable et fondé sur la sainteté même du Créateur. Et il existe un mal relatif, celui que nous percevons dans les souffrances, les

catastrophes et les injustices : un mal subjectif, variable selon notre angle et limité par notre condition. Nous regardons l'univers comme un aveugle regarde la lumière : nous ne percevons que des éclats, des silhouettes, des zones d'ombre, sans comprendre ce qui les relie. Nous sommes trop près de l'ouvrage pour en saisir la composition, trop petits pour contempler le dessin entier du Tisserand.

L'homme, accoutumé à régner sur la création, a fini par oublier qu'il n'en est ni le centre, ni la mesure. Il raisonne comme si son jugement était absolu, alors qu'il n'est qu'un point mouvant dans le temps, oscillant sans cesse entre ignorance et orgueil. Il oublie qu'il existe un Être dont la conscience embrasse la totalité du réel, un Être infiniment supérieur, dont la compréhension dépasse la sienne comme la nôtre dépasse celle de l'animal.

Mais plus encore – et c'est là le point crucial –, il oublie que toute conscience limitée, aussi brillante soit-elle, demeure à une distance infinie de la conscience divine. Entre deux intelligences finies, la différence est mesurable ; mais entre l'intelligence d'un être fini et celle de Dieu, la distance n'est plus simplement grande : elle est incommensurable. Ainsi, la conscience de l'homme, mise en regard de celle du Créateur, est plus proche de celle de la bête que de celle de Dieu, car la distance entre deux limites n'est rien face à la distance qui sépare le fini de l'infini.

Dès lors, lorsque l'homme prétend juger Dieu, il ne révèle pas une faille du Créateur – il révèle la petitesse de sa propre vision. Sa révolte n'est pas la preuve d'une injustice divine, mais le symptôme de son incapacité à concevoir la justice éternelle. Et il est important de rappeler que si nous retirons Dieu de l'équation, alors le mal disparaît aussitôt puisque seule une autorité absolue peut imposer sa conception du bien et du mal comme absolu. Sans Dieu, il ne reste plus que des préférences subjectives, des goûts, des normes sociales fluctuantes. Si l'existence même du mal s'efface avec la négation de Dieu, c'est bien la preuve qu'il n'est pas absolu par nature, mais qu'il le devient par référence à un Bien transcendant.

Dire que le monde est trop plein de souffrances et de mal pour être l'œuvre d'un Créateur bon est, en réalité, une contradiction morale. Car pour affirmer qu'il existe « trop de mal », il faut déjà posséder une notion du bien qui ne pourrait être relative – or cette notion du bien ne peut venir que de Celui qu'on accuse d'être trop mauvais pour exister. C'est un argument qui emprunte à Dieu la lumière avec laquelle il prétend démontrer que Dieu est obscurité. Celui qui rejette Dieu à cause du mal dans le monde se place donc dans une posture illogique : il utilise les catégories morales forgées par la foi pour condamner l'Auteur supposé de ces catégories. C'est comme cueillir les fruits d'un arbre tout en niant l'existence de l'arbre.

On ne peut pas se nourrir de la conscience du bien et du mal, et dans le même souffle nier la source même qui les a rendus possibles. Il faut choisir : ou bien on accepte l'arbre avec ses fruits, c'est-à-dire Dieu avec le bien et le mal tels qu'ils se définissent en Lui, ou bien on rejette les deux, et avec eux toute distinction morale. Car si l'on nie Dieu, on ne peut plus parler de « bien » ni de « mal » : il ne reste que des préférences, des instincts biologiques, des réflexes culturels, des goûts et des dégoûts. Mais dès que l'on parle d'injustice, de souffrance imméritée, ou de bonté absente, on invoque déjà – souvent sans s'en rendre compte – une mesure morale transcendante, un standard objectif que rien, dans un univers purement matériel, ne peut justifier.

Ainsi, l'argument du mal ne réfute pas l'existence de Dieu ; il la présuppose. Car sans Dieu, le mot même de « mal » perd tout sens. Dire que le monde est injuste, c'est déjà admettre l'existence d'une justice absolue dont nous avons conscience – or, cette conscience morale ne peut provenir que d'une source supérieure à l'homme. Autrement dit, chaque fois qu'un être humain s'indigne du mal, il témoigne – souvent sans le savoir – d'une vérité qu'il nie : celle d'un Bien suprême qui donne sens à son indignation. L'athéisme moral se mord la queue : il emprunte à Dieu les catégories morales mêmes qu'il utilise pour Le rejeter.

Mais ce paradoxe n'est pas le seul. Car, bien que les athées les plus virulents présentent la foi comme une illusion consolatrice, une échappatoire pour esprits

faibles, leur propre position exige une foi bien plus grande que celle du croyant. La raison en est simple : si les athées ont raison et que Dieu n'existe pas, alors la mort est la fin de tout – le néant absolu.

Dans ce cas, le croyant, même s'il s'est trompé, ne perd rien : sa foi s'éteint avec lui, et aucune conscience ne subsiste pour le blâmer. Mais si les athées ont tort, alors les conséquences de leur erreur seront infiniment plus graves que tout ce que l'esprit humain peut concevoir. Le croyant, au pire, a cru en vain ; l'athée, au pire, a nié en vain – et ce « vain » devient éternité. Il est donc aisé de voir quelle position demande le plus de foi. Car la plupart des athées honnêtes reconnaissent ne pouvoir démontrer l'inexistence de Dieu. Ils vivent alors dans une foi négative : celle qui consiste à croire que leurs raisons humaines sont suffisantes pour justifier leur incrédulité. Ils ne s'appuient pas sur la certitude, mais sur l'espérance que Dieu n'existe pas – et cette espérance-là, paradoxalement, est un acte de foi.

Je n'ignore pas que cet argument ne « prouve » pas Dieu au sens strict ; il montre simplement que la position athée n'est pas neutre, mais implique elle aussi un pari existentiel, une confiance ultime accordée à la finitude de la raison humaine. Autrement dit, il n'y a pas d'un côté les croyants « irrationnels » et de l'autre des incroyants « purement lucides » : il y a deux manières différentes de miser sa vie face au mystère de l'être.

De plus, qu'importe qu'un homme croie ou non à la gravité : il y sera soumis de la même manière que les autres, sans nuance ni dérogation. Mais le degré de souffrance – ou de « mal perçu » – dépend de celui qui l'éprouve. Deux enfants peuvent être renversés par la même vague : l'un rira aux éclats, l'autre pleurera de peur.

Deux hommes peuvent être aux portes de la mort : l'un se réjouira de rejoindre un monde meilleur, l'autre se lamentera de quitter le seul monde qu'il connaît. Ainsi, le mal n'est pas une réalité purement objective : il est aussi une expérience relative, filtrée par la conscience. Certains parviennent à marcher sur des charbons ardents sans se brûler, tandis que d'autres, placés dans la même situation, hurleront de douleur. La souffrance ne réside donc pas uniquement dans le phénomène, mais dans la perception de celui qui le traverse.

Dès lors, il est possible que ce que nous appelons aujourd'hui « mal » ne soit, en réalité, que le moyen d'un bien futur, connu de Dieu seul. Nous voyons le mal comme une fin ; Dieu le voit comme un processus. Nous voyons la blessure ; Lui, la guérison qu'elle prépare. Ce que nous jugeons insupportable peut être, dans la perspective éternelle, le point exact d'un équilibre parfait entre justice, liberté et miséricorde.

En d'autres mots, il existe deux formes de mal :

- le mal absolu, défini par la Loi de Dieu – celui qui concerne les actes conscients et moraux des hommes ;
- et le mal relatif, conséquence du premier, celui qui nous entoure et que nous percevons à travers nos limites, sans en connaître ni les causes profondes ni la finalité divine.

Nous n'en distinguons qu'un fragment, semblable à un grain de sable sur la plus vaste des plages. Ainsi, pour certains, ce monde représente un univers de souffrance minimal, mesuré et juste ; pour d'autres, il demeure un monde incompatible avec l'idée d'un Créateur bon.

Le cas de Joseph illustre parfaitement la nuance entre le mal moral absolu et le mal relatif.
Lorsque ses frères vinrent se prosterner devant lui, il leur dit :

« Vous avez voulu me faire du mal, mais Dieu l'a transformé en bien. » (Genèse 50:20)

Ici se distinguent les deux maux : le mal absolu – un acte volontaire, contraire à la Loi divine –, et le mal relatif – la conséquence providentielle que Dieu tire de cet acte. Sur le moment, ce mal fut une douleur réelle : trahison, esclavage, injustice. Mais des années plus tard, Joseph vit que ce mal avait été le canal d'un bien supérieur : la préservation d'un peuple, la révélation de la providence divine. Aurait-il voulu effacer le passé, s'il en avait eu le

pouvoir ? Sans doute pas. Car effacer la souffrance, c'eût été effacer aussi la délivrance qu'elle avait préparée.

Voilà l'immense avantage du croyant sur celui qui nie Dieu, pour le premier, le mal a une raison, un sens, une direction, pour le second, il n'a qu'un vide. L'un voit la main de Dieu posant les pièces d'un puzzle complexe, l'autre ne voit que des fragments épars, tombant au hasard sur le sol. L'un souffre avec espérance, l'autre souffre sans horizon. C'est pourquoi le croyant, bien qu'il ne souffre pas moins, souffre mieux : il souffre avec la conscience que le mal n'a pas le dernier mot.

Ainsi, ce que nous appelons le mal environnant – c'est-à-dire tout ce qui ne provient pas directement d'actes humains mais affecte le monde naturel – ne remet nullement en question l'existence de Dieu. La réponse est simple et profonde : le mal relatif est la conséquence du mal absolu commis en Éden.

Ses répercussions s'étendent non seulement à la nature entière, mais aussi à notre propre nature, ce qui ne fait qu'aggraver la sentence. Mais lorsque Dieu se sert de ces conséquences pour produire un bien supérieur, c'est sa bonté qui se manifeste ; et lorsqu'il les utilise pour exécuter la justice sur des êtres mauvais, c'est sa sainteté qui s'affirme. Dans les deux cas, Dieu reste parfaitement juste et parfaitement bon.

La perspective de l'homme collectif éclaire donc d'une lumière unique ce grand mystère, elle montre que le mal relatif – celui du monde, des catastrophes, des douleurs –

n'est que le reflet visible du désordre moral universel, et que, loin de contredire la bonté divine, il en devient la toile sur laquelle s'écrit la rédemption. Ainsi, le mal ne détruit pas la foi – il l'approfondit. Et celui qui comprend cela ne demande plus : *« Pourquoi Dieu permet-il le mal ? »*, mais : *« Comment Dieu peut-il encore permettre autant de bien ? »*

Et dans la lumière de l'homme collectif, cette question prend une acuité nouvelle : ce n'est plus seulement « pourquoi Dieu tolère-t-il le mal du monde ? », mais « pourquoi Dieu continue-t-il à porter, avec une patience infinie, le monde que nous avons tous contribué à casser en Adam ? ». La vraie énigme n'est plus la souffrance d'une humanité coupable, mais la longanimité d'un Dieu saint.

Car si, en Adam, nous avons réellement participé à la rupture originelle, alors chaque larme de ce monde n'est plus seulement un scandale à opposer à Dieu, mais le rappel douloureux d'un choix collectif que nous avons, une fois pour toutes, assumé contre lui. Et si, en Christ, un nouvel homme collectif est en train de naître, alors chaque consolation, chaque bien encore présent dans ce monde déchu devient le signe que Dieu n'a pas renoncé à relever le corps qu'il aurait pu, en toute justice, laisser mourir.

La participation réelle à la chute par l'unité de la volonté humaine

Le sujet de la préexistence des âmes fait hésiter beaucoup de lecteurs, tant il évoque immédiatement les dérives d'Origène par exemple, dont certaines positions furent condamnées des siècles après sa mort. Il est donc indispensable d'établir une distinction nette : Origène défendait une préexistence individuelle, consciente, antérieure à l'incarnation ; or ce n'est pas ce que nous soutenons ici. Il est vrai que l'Écriture n'enseigne nulle part, de façon explicite, l'existence préalable de personnes-âmes conscientes attendant un corps. Et il ne faut pas l'inventer.

En revanche, l'Écriture permet – et même oblige, dès lors qu'on veut préserver la justice divine et le sens paulinien d'« en Adam » – de penser une antériorité réelle de l'humanité en son chef, non comme préexistence personnelle, mais comme unité originelle de la nature et de la volonté humaines. Sous cette perspective, avant la dispersion historique des vies individuelles, l'humanité n'existait pas comme une collection de sujets indépendants, mais comme une réalité unique, organique, agissante, responsable. Cette antériorité n'est donc pas celle de consciences séparées ; elle est celle d'une volonté humaine indivise, exercée pleinement dans un

sujet personnel unique, capable d'un acte moral unique engageant la totalité de la nature humaine.

Cet acte moral n'est cependant pas accompli par une abstraction impersonnelle appelée « nature », mais par un sujet personnel réel : Adam. L'unité de la volonté ne signifie pas une conscience collective, mais le fait que la nature humaine n'existait encore que dans et par un seul homme, porteur réel et responsable de cette nature. L'acte est moral parce qu'il procède d'un sujet personnel ; il est commun parce que ce sujet est la source indivise de l'humanité.

Sans recourir à aucune préexistence d'âmes, le monde biblique – et la pensée juive ancienne en particulier – savait concevoir l'homme comme une réalité solidaire, où le tout peut agir dans son chef. L'idée qu'une responsabilité puisse être portée « dans » un père, « dans » une souche, « dans » une tête, n'est pas un ajout philosophique : c'est une manière biblique de penser la solidarité des vivants. Cette manière de penser est précisément celle que Paul mobilise lorsqu'il fonde la condamnation universelle sur une désobéissance unique (Rm 5:18–19) et la mort de tous sur l'acte d'un seul (1 Co 15:22). La solidarité n'est pas illustrative ; elle est structurelle dans l'argument apostolique.

Sous cette perspective, le souffle de « vies » insufflé au premier homme prend tout son sens : ce que Dieu plaça en Adam n'était pas une multiplicité d'âmes

préexistantes, mais la totalité de la nature humaine unifiée – une seule vie, une seule vocation, et, surtout, une seule volonté. Adam n'est pas simplement le premier individu chronologique : il est l'homme en tant que totalité. Son acte n'engage pas l'humanité par délégation juridique, mais parce que l'acte d'Adam est celui du porteur unique de la nature humaine encore indivise, avant toute fragmentation en sujets distincts. C'est pourquoi Paul peut faire de lui, tour à tour, un « seul » et « tous » (Rm 5:12–19 ; 1 Co 15:22) : en parlant d'Adam, il parle de l'humanité entière à la racine. L'unité originelle de l'humanité ne repose pas sur un pluriel grammatical, mais sur la structure même du récit : Dieu donne la vie à ha-adam, et cette humanité une se déploie ensuite historiquement (Gn 2:7 ; 5:1–2). Autrement dit, l'unité originelle n'est pas une hypothèse philosophique plaquée sur le texte : elle est impliquée par la manière dont l'Écriture parle de « l'homme » avant la multiplication des hommes.

La présence d'Ève ne contredit pas cette unité originelle ; elle l'éclaire. Le récit présente une humanité encore une : « os de mes os, chair de ma chair » (Gn 2:23), avant toute dispersion en lignées distinctes. L'acte du couple est l'acte de l'humanité indivise. Adam demeure tête non comme simple délégué juridique, mais comme chef-source de la nature humaine, ce qui explique que l'Écriture fasse porter sur lui la responsabilité de tête (Rm 5), sans nier la réalité de la participation d'Ève.

Il faut ici éviter toute confusion avec une représentation fédérale au sens juridique. Adam n'agit pas comme un délégué placé en face d'une humanité déjà multiple ; il agit comme l'unique existence personnelle de la nature humaine encore indivise. Il ne représente pas des sujets distincts : il est le sujet à partir duquel ces sujets viendront à exister. La solidarité n'est donc ni contractuelle ni imputative, mais ontologique et généalogique.

Paul ne nie jamais la participation d'Ève à la transgression (Gn 3), mais il fait porter sur Adam la responsabilité de tête, parce que la nature humaine est comptée à partir de lui comme chef-source. Ève est co-agente ; Adam est tête. La distinction n'est pas contractuelle : elle suit l'ordre d'origine (source et dérivation).

Cela nous permet de traiter cette partie du passage d'Ézéchiel qui, à première vue, peut supposer une préexistence dans le cas du péché originel : « L'âme qui pèche, c'est celle qui mourra. » Certains pourraient objecter que, si nous affirmons une participation réelle au péché d'Adam, alors il faudrait admettre que nos âmes existaient déjà au moment de la chute pour pouvoir pécher. Une telle conclusion conduirait vers une forme de préexistence des âmes, perspective étrangère à l'anthropologie biblique et plus proche d'une métaphysique platonicienne que de la révélation.

Cependant, il est nécessaire de ne pas tomber dans une confusion entre préexistence personnelle et existence ontologique dans une nature commune. Ézéchiel n'exige pas que chaque personne ait existé comme sujet individuel conscient au moment de l'acte ; il affirme simplement un principe de justice : Dieu ne condamne que l'agent réel du péché. Le texte ne définit pas le mode d'existence préalable de cet agent ; il établit seulement que la culpabilité ne peut être imputée à un non-participant. La question devient donc non pas : nos âmes existaient-elles individuellement avant notre naissance ? Mais : l'humanité existait-elle réellement comme sujet moral en Adam ?

Ézéchiel affirme que « l'âme qui pèche mourra ». Si l'âme désigne ici le sujet moral réel, alors le principe demeure intact : Dieu ne punit que celui qui a péché. Or, si la nature humaine était réellement une en Adam, et si c'est cette nature qui s'est détournée de Dieu, alors la participation n'est ni fictive ni juridique seulement ; elle est ontologique.

La préexistence personnelle n'est donc pas requise. Ce qui est requis, c'est l'unité réelle de la nature humaine au moment de la chute. La multiplication des personnes intervient dans l'histoire, après la rupture. La responsabilité morale naît précisément dans cet acte fondateur où la nature humaine, encore une, se détourne de son Créateur. Ce détour originel n'est pas l'acte d'un

étranger dont nous subirions simplement les conséquences ; il est l'acte de la racine dont nous procédons réellement.

Sous cette perspective, la volonté humaine a d'abord été une, avant d'être multiple. L'acte est donc pleinement moral, parce qu'il procède d'un sujet personnel réel (Adam), et pleinement commun, parce que ce sujet porte en lui la nature humaine entière à son état-source. La solidarité ici n'est pas une fiction juridique : elle est l'unité d'origine de la nature humaine en son chef. Le péché d'Adam est donc le péché de l'homme, non parce que des individus auraient consenti séparément, mais parce que l'humanité n'était pas encore dispersée en consciences autonomes. La chute n'est pas l'échec d'un individu isolé dont Dieu punirait ensuite des innocents : elle est l'acte d'Adam, en tant que porteur unique de la nature humaine encore indivise dont l'individualisation ultérieure ne fait que déployer les conséquences.

C'est exactement ce que résume Rm 5:12 : la mort a passé à tous « parce que tous ont péché » (πάντες ἥμαρτον). Paul ne dit pas seulement : « tous deviennent pécheurs », mais qu'un péché est posé comme fait accompli et commun ; c'est le cadre le plus pleinement cohérent où l'expression garde toute sa force, sans réduire « en Adam » à une fiction juridique.

Cela préserve une vérité essentielle : la matière n'est pas la source du mal. La Bible n'enseigne jamais que le corps

serait une prison, ni que la chair serait mauvaise en elle-même. La corruption vient d'un acte moral, non d'un mécanisme biologique. Dans ce modèle, la faute n'est pas transmise comme un virus : elle est le résultat d'un acte originel de la volonté humaine, acte auquel l'humanité a participé réellement dans son unité première. La naissance n'engendre pas la culpabilité ; elle introduit dans le temps une nature déjà marquée par cette rupture. Le corps demeure bon comme créature, mais il est uni à une nature humaine désormais corrompue, et l'ensemble de la personne se trouve ainsi entraîné dans la condition adamique.

Par l'incarnation, Christ assume pleinement notre humanité – chair et sang – et entre réellement dans la lignée d'Adam selon la chair. Cependant, il n'entre pas dans la solidarité coupable de la transgression originelle, non par défaut d'humanité, mais parce que son humanité est assumée par la Personne du Fils et sanctifiée dès son origine par l'action créatrice de l'Esprit (Lc 1:35). Cette sanctification n'implique pas que Marie soit rendue impeccable, ni que l'humanité assumée par le Fils soit d'une autre espèce que la nôtre. L'Écriture maintient simultanément que le Christ participe réellement à "la chair et au sang" (Hé 2:14) et qu'il est, dès sa venue au monde, "l'être saint" (Lc 1:35). Le point n'est donc pas un changement de nature, mais une constitution : la même nature humaine est assumée, mais elle est assumée sans participation à la culpabilité du premier acte et sans

corruption intérieure, parce que celui qui l'assume est le Fils et parce que l'Esprit la constitue dès l'origine en vue de l'obéissance parfaite.

Il est « semblable à nous en toutes choses, sans péché » (Hé 4:15), « n'a pas commis de péché » (1 Pi 2:22) et « n'a pas connu le péché » (2 Co 5:21) non parce qu'il serait extérieur à l'humanité, mais parce qu'il n'entre pas dans la solidarité adamique par génération ordinaire. Il est solidaire de nous selon la nature, mais non solidaire selon la culpabilité, parce qu'il n'est pas introduit dans l'humanité par la voie de la génération adamique ordinaire, mais par l'acte sanctifiant de l'Esprit. Son humanité est donnée par l'acte créateur du Saint-Esprit (Lc 1:35), et il inaugure ainsi une humanité nouvelle sous une tête nouvelle (1 Co 15:45). Il vient « en ressemblance de chair de péché » sans jamais être pécheur (Rm 8:3). C'est précisément cette solidarité réelle sans solidarité coupable qui fonde son obéissance parfaite et la possibilité de son offrande expiatoire. Il assume donc la même nature humaine (véritable humanité), mais il n'est pas produit comme membre de l'humanité sous Adam en tant que tête de condamnation ; il est le commencement d'une humanité sous une tête nouvelle (1 Co 15:45–47).

Il faut donc parler avec précision. Je ne dis pas que le péché se transmettrait matériellement par l'acte biologique de génération, comme une infection héréditaire. Je dis que la génération ordinaire est, dans

l'ordre providentiel actuel, le mode par lequel l'humanité se propage en tant qu'humanité déjà constituée sous le régime du premier Adam - c'est-à-dire sous la mortalité, la corruption et la condamnation. La conception virginale ne "purifie" pas une matière : elle marque que l'entrée du Fils dans notre humanité n'est pas la simple continuation interne de la lignée adamique telle qu'elle existe après la chute, mais l'inauguration d'un commencement où l'humanité est assumée et constituée directement par l'initiative créatrice de Dieu (Lc 1:35).

Il faut noter qu'avant l'union avec un corps vivant, il n'existe ni sujet humain conscient, ni mémoire individuelle, ni identité personnelle. L'Écriture ne connaît pas l'idée d'un "moi" humain existant comme conscience préhistorique. La personne humaine émerge dans l'union concrète d'une nature humaine avec un corps vivant ; c'est cette union qui constitue un sujet responsable, porteur d'une histoire propre.

Cela ne signifie pas nier la réalité de la vie prénatale, ni les opérations mystérieuses de Dieu dans le sein maternel. Jean tressaille, Jérémie est "connu", le psalmiste confesse qu'il est "tissé" avant de naître. Mais aucun de ces textes n'enseigne l'existence d'un "moi" humain antérieur à l'histoire, comme une conscience indépendante du corps. Ils affirment plutôt que l'identité est fondée par Dieu avant d'être manifestée, et que la

personne apparaît dans l'unité concrète d'une nature humaine vivante, historiquement située.

Il faut distinguer soigneusement l'existence personnelle et l'existence de la nature humaine comme réalité commune. La nature humaine ne préexiste pas comme une âme collective consciente, mais elle existe réellement comme principe commun d'humanité. En Adam, cette nature n'était pas encore dispersée en individus multiples ; elle était présente en un seul suppôt personnel, qui en était la racine historique et représentative. Ce n'est donc pas une conscience collective qui agit à la chute, mais une nature humaine indivise agissant en son premier porteur.

La responsabilité morale ne suppose pas nécessairement une conscience réflexive développée, mais elle suppose un acte réellement voulu par un sujet personnel réel. Dans la chute, cet acte appartient à Adam en tant que personne ; toutefois, parce qu'il est le porteur originel de la nature humaine commune, son acte engage cette nature en son principe. Ainsi, ce qui est personnel en Adam devient constitutif pour la nature dont procèdent ses descendants.

Les textes souvent invoqués à l'appui d'une préexistence des âmes ne soutiennent pas une telle hypothèse. Lorsque Lévi est dit avoir "agi" en Abraham (Hé 7:9–10), il n'est nullement question d'une conscience préalable de Lévi, mais d'une solidarité réelle de lignée et de nature. De

même, l'élection "avant la fondation du monde" (Ép 1:4) ne suppose pas une existence personnelle antérieure, mais une inclusion dans le dessein divin éternel. Et lorsque Jérémie est "connu" avant sa formation (Jr 1:5), il s'agit de la connaissance souveraine de Dieu, non d'une vie prénatale consciente.

L'Écriture montre ainsi que le réel ne commence pas avec la conscience individuelle. Une nature peut être engagée par l'acte de son porteur originel, et cette nature peut ensuite être partagée par des sujets personnels multiples. La modernité tend à identifier la personne à la conscience réflexive ; la pensée biblique distingue plus profondément entre la nature commune, l'acte personnel du chef, et la manifestation historique des personnes qui en procèdent.

C'est ici que surgit l'une des objections les plus fréquentes : comment pourrions-nous avoir réellement participé au péché originel si nous n'en avons aucun souvenir, et si, de plus, nous n'existions pas encore comme individus distincts ?

La difficulté vient d'une confusion. On suppose que toute participation doit être personnelle, c'est-à-dire consciente, mémorisable, attribuable à un "moi" déjà constitué. Or il existe une autre forme de participation, plus fondamentale : la participation de nature. Nous ne disons pas que des consciences individuelles auraient choisi avant d'exister ; nous disons que l'humanité, en

son principe, a été engagée moralement à son origine, avant que cette nature ne soit distribuée en sujets personnels multiples. La question décisive n'est donc pas : "me souviens-je d'Éden ?", mais : "de quelle histoire procède la nature qui me constitue ?"

Une grande part de ce que nous appelons "nous-mêmes" est reçue avant notre premier acte conscient : dispositions biologiques, seuils affectifs, capacités, fragilités, et très tôt un environnement qui façonne l'attachement, le langage et les habitudes de l'âme. La conscience n'inaugure pas l'identité ; elle la manifeste. On ne choisit jamais depuis un point neutre. La volonté choisit selon ce qu'elle est : selon ses affections, ses désirs, sa perception du bien. Or ces structures précèdent nos choix réfléchis ; elles en constituent le sol. L'homme choisit réellement, mais il choisit comme un être déjà formé.

Il est donc naïf de réduire l'identité au seul moi psychologique, comme si le "je" conscient épuisait ce que je suis. La page commence à recevoir de l'encre dès la conception et se remplit bien avant la mémoire. L'absence de souvenir ne réfute rien : la mémoire est un phénomène psychologique, tandis que l'identité ontologique est une continuité plus profonde. Nous reconnaissons d'ailleurs que des actes commis dans nos premières années sont véritablement les nôtres, bien que nous n'en ayons aucun souvenir et que notre personnalité fût alors immature. La responsabilité ne dépend donc ni

de la mémoire explicite ni de la maturité psychologique, mais de la continuité réelle de l'être.

Si tel est le cas, la question n'est plus : "étais-je déjà un individu pleinement conscient ?", mais : "appartiens-je réellement à la nature humaine qui fut engagée en son principe ?" Si l'humanité n'était pas d'abord une juxtaposition d'individus isolés mais une réalité une en sa racine, alors l'acte d'Adam ne fut pas l'acte d'un autre au sens strict, mais l'acte de l'humanité en son commencement.

Il ne s'agit pas d'invoquer l'enfance pour établir mécaniquement le degré de culpabilité attaché à chaque acte précoce, question délicate que l'Écriture traite avec prudence. Je l'invoque pour montrer un point plus élémentaire : l'absence de mémoire explicite n'annule pas l'appartenance réelle d'un acte à la continuité d'un même être. La mémoire n'est donc pas la condition de l'imputabilité ; elle n'est qu'un mode tardif de représentation de soi.

La culpabilité possède deux faces qui se tiennent. Elle est constitutive : nous naissons d'une nature engagée dans la rupture à son origine. Elle est confirmative : chacun, en agissant selon ses propres désirs, ratifie personnellement cette orientation. La solidarité adamique n'abolit donc pas la responsabilité ; elle en explique le terrain.
L'homme ne perd pas sa liberté par contrainte extérieure,

mais par chute : il veut réellement ce qu'il choisit, mais il le veut à partir d'une nature déjà inclinée.

Dès lors, si responsabilité il y a, elle ne peut reposer sur l'indépendance absolue de la volonté, mais sur une participation réelle à l'acte originel dont procède la corruption présente. Autrement dit, si la condition déchue n'est que l'imputation externe de l'acte d'un autre, la responsabilité devient difficilement intelligible ; mais si l'humanité a réellement péché en Adam, alors la servitude actuelle de la volonté apparaît non comme une injustice imposée, mais comme la conséquence d'un renoncement primitif à sa liberté.

Dans cette perspective, l'homme ne perd pas sa liberté par contrainte, mais par chute ; et ce qu'il expérimente comme nécessité morale n'est pas une détermination étrangère, mais l'expression d'une volonté autrefois libre, désormais corrompue.

Il serait donc erroné de faire de l'individu déchu le critère ultime de l'identité réelle. Il est pleinement cohérent d'envisager la possibilité qu'avant la multiplication historique des personnes, l'humanité existait comme une unité organique en Adam. Non pas seulement juridiquement, mais ontologiquement. La nature humaine n'était ainsi pas encore fragmentée en expressions multiples ; elle était concentrée en un seul.

Il faut ici éviter deux erreurs symétriques. La première consiste à réduire l'acte d'Adam à l'acte d'un individu privé, puis à "coller" sa faute aux autres par décret extérieur : on perd alors la réalité morale de la solidarité et l'on rend la culpabilité opaque. La seconde consiste à imaginer une "nature" qui agirait comme un sujet autonome, sans suppôt personnel : on fabrique alors une volonté sans personne. L'Écriture ne permet ni l'une ni l'autre. Elle montre Adam comme personne réelle, et elle décrit son acte comme constitutif pour "les πολλοί" (Rm 5:19). Autrement dit, l'acte est personnel en Adam, mais il est constitutif pour la nature commune dont procèdent les personnes multiples.

On objectera qu'un acte moral suppose un agent moral personnel. C'est vrai si l'on parle d'actes personnels. Mais l'Écriture distingue précisément l'ordre personnel et l'ordre constitutif : elle parle d'un acte unique par lequel "les πολλοί ont été constitués pécheurs" (Rm 5:19). Ce langage de constitution indique un niveau plus profond que la simple addition d'actes individuels : il désigne l'engagement de la nature humaine dans son principe. Adam n'agit pas comme un homme privé dont l'acte serait ensuite "collé" juridiquement aux autres ; il agit comme racine vivante du genre humain, de sorte que son acte est l'acte de l'humanité en sa source. Il n'y a pas ici une "volonté sans sujet", mais une volonté humaine en son principe, avant la dispersion des sujets personnels.

L’absence de souvenir ne réfute pas l’appartenance réelle à une histoire. La mémoire est un phénomène psychologique ; l’identité ontologique est plus profonde. Je ne me souviens pas de l’acquisition de mon langage, ni de la formation de mes schèmes affectifs, ni de la genèse de mes désirs - pourtant ces réalités me constituent et orientent mes actes. Or la responsabilité biblique ne repose pas sur la capacité de reconstituer mentalement une origine, mais sur la vérité d’une orientation : l’homme est “inexcusable” non parce qu’il se souvient, mais parce qu’il étouffe la lumière qu’il a (Rm 1:18–21). La mémoire n’est pas le fondement de la culpabilité ; elle est parfois l’un de ses effets.

C’est ce même problème que nous retrouvons dans la perspective arminienne qui souvent est avancer comme un moyen de permettre à l’homme d’être libre et donc responsable Pourtant, la prédestination n’est pas d’abord une doctrine confessionnelle ; elle découle logiquement de la souveraineté divine si l’on affirme l’omniscience exhaustive de Dieu.

Si Dieu connaît exhaustivement l’histoire avant de créer, alors en choisissant d’actualiser un monde particulier parmi tous les mondes possibles, il choisit également l’ensemble des décisions libres qui s’y produiront. La prescience prise isolément n’implique pas causalité. Mais la création intentionnelle d’un monde connu exhaustivement implique l’acceptation volontaire de son

contenu historique. Dieu ne subit pas l'histoire ; il la sélectionne en la créant.

L'arminianisme tente d'introduire une distinction entre décret et permission. Mais permettre un monde A plutôt qu'un monde B, lorsque l'on connaît parfaitement les conséquences de chacun, constitue déjà un acte de sélection déterminante. La différence devient descriptive plutôt qu'ontologique.

Même le molinisme, avec sa théorie des contre-factuels de liberté, ne résout pas la difficulté. Car Dieu choisit quelles circonstances seront actualisées. Il choisit donc quelles décisions libres se produiront effectivement. Et si l'on se tourne vers l'open theism pour éviter l'omniscience exhaustive, le problème ne disparaît pas. Dieu demeure l'architecte de l'ordre causal : génétique, environnement, dispositions psychologiques. La liberté humaine opère toujours dans une structure qu'il a voulue.

Nous sommes ainsi placés devant une alternative inévitable. Soit Dieu décrète directement la destinée des individus, soit il choisit d'actualiser un ordre du monde dont il connaît parfaitement, et de toute éternité, les effets nécessaires sur les agents qu'il y fera naître. Dans le premier cas, la prédestination est explicite : Dieu ordonne immédiatement les fins.

Dans le second, elle est médiate : Dieu ordonne les causes - génétiques, psychologiques, historiques,

relationnelles - dont il sait infailliblement qu'elles produiront certains effets volitionnels chez des sujets donnés.

Or actualiser librement un ordre causal en sachant qu'il conduira infailliblement certains individus à refuser la grâce, c'est, au minimum, ratifier intentionnellement ces effets comme composantes du monde que l'on choisit de créer. La différence entre décréter une fin et décréter l'ensemble des causes qui y mènent de manière inévitable n'est pas une différence quant au résultat, mais quant au mode d'explication.

Autrement dit, si Dieu crée des personnes en des circonstances qu'il sait déterminantes pour leurs réponses ultimes - réponses elles-mêmes façonnées par une nature reçue et un passé non choisi - alors la souveraineté divine s'exerce non seulement par décret direct, mais aussi par la sélection du tissu causal au sein duquel ces volontés se formeront.

Il devient dès lors difficile de parler d'une simple prescience neutre. Car connaître infailliblement ce qu'un monde produira, puis choisir d'actualiser précisément ce monde-là plutôt qu'un autre possible, revient à vouloir l'ensemble de ses conséquences comme incluses dans l'économie du réel.

La prédestination peut ainsi être directe (par décret) ou indirecte (par l'actualisation intentionnelle d'un ordre

causal dont les effets sont certains). Mais dans les deux cas, la destinée finale des créatures rationnelles demeure incluse dans la décision créatrice elle-même. La première est manifeste ; la seconde est plus discrète. Aucune toutefois ne permet d'évacuer la souveraineté divine sur l'issue ultime des personnes.

Il convient toutefois de distinguer entre nécessité logique et nécessité conséquente. La chute n'était pas nécessaire en elle-même : Adam était réellement capable de ne pas pécher. Mais une fois ce monde librement actualisé par Dieu, l'ensemble des événements qui s'y produisent deviennent certains, non par contrainte intrinsèque, mais en vertu du décret créateur qui ordonne l'histoire comme totalité. Ainsi, ce qui est contingent quant à sa nature peut devenir certain quant à son occurrence dans un monde donné.

En comprenant cela, nous sommes également amenés à entrevoir la nature particulière de la liberté qu'Adam possédait et que nous ne possédons plus. Adam ne fut ni procréé ni façonné par un environnement déchu ; il fut créé directement par Dieu, adulte, sans corruption, sans conditionnement psychologique issu d'une histoire antérieure. Il ne portait ni inclination pervertie, ni traumatisme, ni déformation morale. Sa volonté était intacte, capable de pécher et capable de ne pas pécher.

Rien que sous cet aspect, la liberté adamique dépasse infiniment la nôtre. Nous naissons dans une nature

inclinée, au sein d'un monde déjà fracturé, façonnés dès nos premières années par une structure affective et culturelle marquée par la chute. Adam, lui, agit dans des conditions optimales de rectitude originelle. Cela rend son acte d'autant plus grave : il ne fut pas l'effet d'un déterminisme interne déchu, mais l'expression d'une volonté créée bonne, se détournant volontairement de son Créateur.

Cependant, même ici, nous ne pouvons échapper à la question plus profonde. Dieu connaissait la chute avant même de créer Adam. Il connaissait non seulement l'acte, mais toutes ses conséquences historiques. Et parmi tous les mondes possibles, il a choisi d'actualiser celui-ci. La liberté d'Adam était réelle au niveau de la créature ; mais l'histoire dans laquelle cette liberté s'exercerait était incluse dans le décret créateur.

Ainsi, la gravité de la chute ne supprime pas le mystère de l'actualisation divine. Elle l'approfondit. À ce point, nous ne rencontrons pas une contradiction, mais une limite de compréhension. Car toute théologie qui affirme simultanément la souveraineté absolue de Dieu et la responsabilité réelle de l'homme doit reconnaître une zone où la causalité divine et la causalité humaine s'entrelacent sans se confondre. Le mystère n'est pas l'aveu d'une incohérence, mais la reconnaissance que l'acte créateur, soutenant et ordonnant l'histoire, dépasse les catégories simplistes de déterminisme et

d'indéterminisme que notre raison finie voudrait lui imposer.

Cette limite ne surgit pas seulement au niveau de la prédestination, mais déjà au niveau de la création elle-même. Car créer librement, c'est donner l'être, soutenir l'être et ordonner l'être. Toute causalité créée dépend ainsi ontologiquement de la causalité première divine, de sorte que le problème de la liberté humaine n'est pas introduit par la chute, mais par la contingence même de l'existence.

Il serait donc naïf de penser que la perspective arminienne ou une autre des perspectives traditionnels résout tous les problèmes. A vrai dire, je ne citerais qu'un seul probleme avec cette perspective qui néanmoins est important. Si l'homme est dans un état de mort spirituelle par nature à cause du péché d'Adam sans y avoir réellement participé, alors la question se pose : pourquoi serait-il nécessaire d'ajouter une grâce prévenante universelle ? Ne suffirait-il pas, dans cette hypothèse, que Dieu cesse d'imputer une culpabilité qui ne serait pas véritablement la sienne ?

Mais si, au contraire, l'humanité a réellement participé au péché originel, alors la culpabilité est authentique et la corruption réelle. Dans ce cas, Dieu ne doit aucune restauration préalable de la capacité humaine. La grâce demeure un don libre et souverain, non une compensation d'une injustice.

Ainsi, la question n'est pas de savoir si un mystère subsiste - il subsiste nécessairement - mais de déterminer quel système rend le mieux compte de l'ensemble des données : souveraineté divine, réalité du péché, profondeur de la condition humaine et témoignage scripturaire.

Comment définir notre participation ? Quelle forme a-t-elle prise ? Ce sont les questions que je me posa en commençant cet ouvrage. Lorsque j'ai commencé à réfléchir à cette question, je disais : « Je ne sais pas dans le détail comment nous avons participé, mais je sais que nous étions réellement en Adam, et que notre implication fut suffisante pour que la condamnation soit juste. »

Aujourd'hui je peux le dire plus précisément : notre participation n'était ni individuelle ni consciente, mais constitutive. Elle peut être comparée à la relation entre une nature vivante et les personnes qui en procèdent. Avant la chute, l'humanité n'était pas une collection d'individus isolés ; elle existait comme une nature une, portée personnellement par Adam. Il n'y avait pas plusieurs centres de conscience, mais une seule hypostase humaine dans laquelle la nature entière était concentrée. Adam n'était pas un individu parmi d'autres ; il était la racine vivante de l'humanité entière.

L'image de l'océan peut aider - à condition d'être comprise correctement. Tant que l'eau demeure unie dans la masse, aucune goutte n'est isolable. Ce n'est qu'au

moment où une vague se brise que des gouttes deviennent perceptibles. De même, avant la chute, l'humanité était réellement une en son principe ; après la rupture, elle apparaît dispersée dans la multiplicité historique des personnes.

Mais cette analogie ne signifie pas absorption ou dissolution de la personnalité. Elle signifie simplement que l'individualité personnelle n'était pas encore manifestée historiquement, bien que la nature humaine fût pleinement réelle. Ce n'est pas que "nous" étions des consciences fondues en une autre conscience ; c'est que la nature dont nous procédons existait alors sous une seule hypostase. Notre participation n'est donc pas celle de consciences préexistantes ; elle est celle d'une nature indivise agissant en son premier porteur.

Une autre analogie peut préciser cela : la relation entre la tête et le corps. Le mouvement du corps procède de la tête, mais il n'est pas étranger au corps. Lorsque la tête agit, le corps agit. Non parce que chaque cellule délibère séparément, mais parce qu'il s'agit d'un seul organisme vivant. De même, lorsque Adam agit en tant que porteur de la nature humaine, la nature humaine agit en son principe.

Ainsi, notre participation ne fut ni fragmentaire ni partielle : elle fut totale au niveau de la nature, non au niveau de la conscience individuelle. Il n'y avait pas d'"autres" sujets distincts qui auraient pu se dissocier de

l’acte ; il n’y avait qu’un seul sujet humain historique portant la nature commune. C’est seulement après la chute que la multiplicité des hypostases humaines se déploie dans le temps, chacune portant la trace d’un acte qui appartient à la nature dont elle procède.

La question n’est donc pas :
« Ai-je personnellement, en tant qu’individu conscient, mangé le fruit ? »

Mais :
« À quel sujet moral appartenait la nature qui me constitue lorsque le péché est entré dans le monde ? »

Si cette nature était réellement engagée en Adam, alors l’acte est personnel en lui et constitutif pour nous. Le péché originel n’est pas le transfert d’une faute étrangère ; il est la manifestation historique, en des sujets multiples, d’une nature qui s’est engagée librement en son principe.

Conclusion : la justice de Dieu et l'homme collectif

Il est nécessaire, pour préserver la sainteté de Dieu, que la mort spirituelle de l'homme ne procède pas d'un décret arbitraire, mais d'un choix réellement libre. Autrement, Dieu apparaîtrait non comme le Juge d'une désobéissance volontaire, mais comme l'auteur d'une condamnation attachée à une condition dont les créatures n'auraient jamais été moralement parties prenantes. Or l'Écriture affirme clairement que, depuis la chute, l'homme ne possède plus par nature la capacité de choisir Dieu de lui-même : « l'affection de la chair est inimitié contre Dieu » (Rm 8:7) ; « nul ne cherche Dieu » (Rm 3:11). La liberté salvifique n'est plus donnée dans la naissance charnelle ; elle doit être restaurée par la grâce.

Si tel est le cas, une question décisive s'impose : où, dans l'histoire humaine, cette liberté pleine s'est-elle exercée ? Le récit biblique situe ce moment avant la rupture, lorsque l'homme, encore en communion avec son Créateur, recevait un commandement clair et pouvait véritablement obéir ou désobéir. C'est là que la volonté humaine s'est exercée dans sa rectitude originelle, sans inclination intérieure au mal. Après la chute, la volonté demeure active et responsable, mais elle n'est plus libre

quant à son orientation fondamentale vers Dieu : elle agit réellement, mais à partir d'une nature inclinée.

Or les perspectives réformée comme arminienne s'accordent sur ce point : l'homme déchu est incapable, sans grâce prévenante ou efficace, de produire la moindre œuvre bonne orientée vers Dieu. Il ne suffit donc pas d'affirmer que l'homme pèche et qu'il est coupable, si l'état même à partir duquel il agit - son incapacité morale - procède d'une condition qui lui serait imputée sans implication réelle. Dire qu'il est responsable parce qu'il agit volontairement ne résout pas la question de l'origine morale de la nature qui incline sa volonté. Si cette nature est reçue comme simple conséquence juridique d'un acte strictement étranger, alors la culpabilité repose ultimement sur une assignation extérieure, non sur une participation réelle au point d'origine.

Le principe révélé en Ézéchiel 18 n'est pas une simple règle civile locale ; il exprime un axiome moral sur le jugement de Dieu : Dieu ne condamne pas une personne pour une faute qui lui est strictement étrangère. « L'âme qui pèche, c'est celle qui mourra… le fils ne portera pas l'iniquité du père » (Ez 18:20). Le texte ne nie pas les conséquences historiques d'un péché, mais il nie explicitement la culpabilité pour un acte qui n'appartient en aucun sens réel au sujet jugé. La portée n'est pas seulement juridique au sens mosaïque ; elle touche au caractère même du Juge. Dieu ne peut appeler

“coupable” celui qui n’a aucune implication véritable dans l’acte condamné.

Dès lors, si la nature déchue était simplement imputée à l’humanité sans participation réelle à l’acte originel, l’état même dans lequel l’homme naît - séparation, inclination au mal, incapacité d’aimer Dieu - reposerait sur une faute qui ne serait pas la sienne en un sens ontologique. La condamnation universelle apparaîtrait alors comme fondée sur une condition héritée juridiquement plutôt que constituée réellement. Or l’Écriture ne présente jamais Dieu comme condamnant sur la base d’une fiction représentative ; elle parle d’une humanité « constituée pécheresse » (Rm 5:19), c’est-à-dire engagée dans un régime d’existence issu d’un acte fondateur.

Ainsi, pour que le jugement soit pleinement juste, il ne suffit pas que l’homme commette des péchés ultérieurs ; il faut encore que l’état même de mort spirituelle dans lequel il naît trouve son origine dans un acte réellement libre qui engage la nature humaine en son principe. Sans cela, la condamnation risquerait d’apparaître comme attachée à une condition imposée, et non comme la conséquence intelligible d’une rupture volontaire au point d’origine.

Dès lors, si la culpabilité adamique était imputée à l’humanité sans participation réelle, la constitution pécheresse de l’homme reposerait ultimement sur un acte

qui ne serait pas le sien. Le jugement universel deviendrait alors un statut légal plaqué sur des sujets qui, au sens strict, n'auraient jamais commis l'acte originaire. Or Paul ne dit pas seulement que la faute est "comptée" : il dit que « par la désobéissance d'un seul, les πολλοί ont été constitués pécheurs » (Rm 5:19). Le verbe de constitution (καθίστημι) signale une réalité plus profonde qu'une simple déclaration extérieure : il décrit l'entrée de l'humanité dans un régime d'existence (péché/mort) fondé sur un acte originaire. Réduire cela à une pure représentation juridique force le texte à dire moins que ce qu'il affirme, et place Romains 5 en tension directe avec l'axiome moral d'Ézéchiel 18.

Mais plus encore : si l'on pose que l'acte d'Adam nous est imputé à la manière d'une dette légale, sans implication réelle, alors l'imputation de Christ perd sa nature même de grâce. Car la grâce n'est pas seulement un transfert de dossier ; elle est le don immérité fait à des coupables véritables. Si nous sommes d'abord "coupables" uniquement parce que Dieu nous a juridiquement rendus tels à cause d'un autre, alors la justification par un autre cesse d'être une miséricorde envers des rebelles, et tend à devenir une simple rectification d'un statut préalablement imposé. Autrement dit : si la condamnation est une imputation sans participation, la justification devient logiquement une imputation sans rencontre réelle - et l'Évangile s'aplatit en opération de tribunal. La grâce n'apparaît plus comme

le triomphe sur une culpabilité authentiquement nôtre, mais comme une délivrance administrative de condamnés “par délégation”. On ne comprend alors plus pourquoi Paul exulte sur la surabondance du don (Rm 5:15–17) : la “grâce” ne serait plus le salut de coupables, mais l’annulation d’un passif qui ne relevait pas d’une responsabilité réelle.

C’est ici que la fédéralité révèle son point faible structurel : elle veut faire tenir ensemble (a) la justice du jugement universel, (b) la responsabilité morale des hommes, et (c) la sainteté du Christ - **au moyen d’un principe essentiellement extrinsèque** (représentation légale). Or ce principe est instable dès qu’on le pousse jusqu’au bout.

1. **Instabilité morale** : si la condamnation est purement représentative, la culpabilité devient d’abord légale avant d’être morale. Mais Paul juge les hommes “inexcusables” (Rm 1:20) non comme victimes d’un statut, mais comme agents qui étouffent la vérité. Le fédéralisme peut répondre : “ils confirment ensuite la faute”. Mais précisément : s’ils ne font que confirmer, la condamnation originelle ne repose plus sur une faute réellement leur, ce qui revient au problème initial.

2. **Instabilité christologique** : si “être humain” suffit à être sous la tête fédérale d’Adam, le

Christ, vrai homme, devrait tomber sous cette imputation - à moins d'exception. Si l'on invoque l'exception par la naissance virginale, il faut alors expliquer pourquoi la règle est dite universelle et pourtant suspendue au cas décisif. Le fédéralisme est donc contraint d'ajouter une clause implicite ("tous… sauf Celui-là"), ce qui signale que la catégorie "en Adam" n'est pas une simple appartenance humaine, mais une appartenance **d'ordre** - exactement ce que la perspective de solidarité réelle cherche à rendre intelligible.

3. **Symétrie trompeuse** : Romains 5 présente une analogie Adam/Christ, mais non une identité mécanique. Si la structure est strictement juridique des deux côtés, on obtient une symétrie froide : deux imputations externes. Or Paul insiste sur le fait que le don ne ressemble pas à la faute (Rm 5:15), et que la vie en Christ est communication d'un règne nouveau (Rm 5:17). La justice de Christ n'est pas seulement "comptée" ; elle inaugure un ordre de vie. Le fédéralisme tend à réduire cette dynamique à un parallélisme de tribunal.

Ainsi, la fédéralité ne produit pas une synthèse solide : elle oscille entre une culpabilité légalement attribuée (au prix d'une tension morale) et une culpabilité moralement assumée (au prix d'un déplacement implicite vers une

solidarité réelle). À l'inverse, si la solidarité en Adam est réelle - non pas comme conscience préexistante, mais comme engagement de la nature humaine en son principe - alors la condamnation n'est ni arbitraire ni fictive ; et si la solidarité en Christ est réelle - union vivante au Chef - alors la justification demeure pleinement grâce : don immérité à des coupables authentiques, récapitulés et restaurés sous une Tête nouvelle. La solidarité en Adam doit donc être réelle pour que la condamnation soit pleinement juste ; et la solidarité en Christ doit être réelle pour que la justification soit plus qu'une déclaration : elle est l'inauguration d'une humanité nouvelle.

Pour que le jugement soit juste, il ne suffit pas que l'homme commette des actes pécheurs ultérieurs ; il faut encore que l'état même dans lequel il naît - état de séparation, d'inclination au mal et d'incapacité à aimer Dieu - ne soit pas l'effet d'un simple décret extérieur. Si l'humanité était constituée pécheresse sans avoir été réellement engagée dans l'acte originel, alors la condition même à partir de laquelle elle agit serait moralement opaque. Or l'Écriture ne présente jamais Dieu comme condamnant sans cause réelle. Il faut donc que la mort spirituelle procède d'un acte véritablement libre au principe même de notre nature.

C'est ici que la doctrine de l'homme collectif apporte sa cohérence. Si l'humanité existait en Adam non comme une juxtaposition d'individus isolés, mais comme une

nature réellement une en sa racine, alors son acte personnel devient constitutif pour tous ceux qui procèdent de lui. Il ne s'agit ni d'un héritage biologique, ni d'une imputation purement juridique détachée de l'être, mais d'une solidarité ontologique : l'acte est personnel en Adam, mais il engage la nature humaine en son principe. Ce qui fut décidé librement à l'origine devient la condition historique de ceux qui naissent de cette nature.

Ainsi comprise, la damnation ne se réduit ni à un décret arbitraire ni à une fatalité inscrite dans la création elle-même. Elle apparaît comme l'aboutissement intelligible d'une histoire dont le point de départ se situe dans le jardin. Lorsque l'homme, encore unifié en Adam, choisit de connaître le bien et le mal indépendamment de Dieu, il engage une orientation fondamentale : celle d'une existence qui prétend se définir sans référence à sa source. Cette orientation ne fut pas imposée ; elle fut voulue.

L'enfer, dès lors, ne doit pas être compris seulement comme une punition infligée du dehors, mais comme la confirmation judiciaire d'une séparation librement inaugurée. Il est à la fois sentence et révélation : sentence de la justice divine, révélation ultime d'une volonté qui persiste dans le refus de la communion. Le feu éternel n'est pas l'expression d'un caprice souverain, mais la

manifestation d'une rupture que l'homme, en son principe, a choisie.

Dans ce cadre, Dieu ne crée pas des hommes sans espoir. Si Adam n'était qu'un père biologique, l'humanité apparaîtrait comme victime d'un passé qu'elle n'a jamais partagé. S'il n'était qu'un représentant juridique extérieur, elle pourrait être perçue comme liée par un acte qu'elle n'a jamais réellement assumé. Mais s'il est la racine commune de l'humanité, et si l'humanité était réellement engagée en lui avant sa dispersion historique, alors la responsabilité humaine demeure intacte - et la justice divine aussi.

Cela éclaire également la logique de l'élection. Si tous ont chuté en Adam, tous méritent la mort. La perdition ne nécessite pas un décret positif de condamnation indépendant de la faute ; elle procède de la justice envers une humanité réellement engagée dans la rupture. L'élection, en revanche, est un acte libre de miséricorde, non requis par la justice. Dieu ne choisit pas des innocents à condamner : il choisit des coupables à sauver. La grâce ne devient jamais dette ; elle demeure grâce précisément parce que la condamnation était juste.

Ainsi, la justice et la miséricorde ne s'opposent pas ; elles se rencontrent en un même point d'origine : l'arbre du jardin. C'est là que l'homme fut pleinement libre - et c'est là qu'il se perdit. Et c'est précisément parce que cette perte fut réelle que la restauration en Christ peut

être véritable, non comme simple rectification juridique, mais comme nouvelle création.

L'histoire entière se déploie alors selon deux commencements. Le premier, dans la poussière du jardin, fit naître un homme vivant. Le second, dans le silence du tombeau, fit naître un homme vivifiant (1 Co 15:45). Entre ces deux têtes se tient toute l'humanité : celle qui, unifiée en Adam, choisit la séparation, et celle qui, rassemblée en Christ, reçoit la vie.

Dieu demeure juste lorsqu'il condamne, car la rupture fut libre. Dieu demeure bon lorsqu'il sauve, car le salut est don. Et l'économie entière du salut révèle une cohérence profonde : l'homme fut un, il s'est divisé, et Dieu le refait un en Christ.

Si je devais résumer simplement tout l'ouvrage, je dirais ceci. Imaginons un arbre immense. Avant que n'apparaissent les branches, les feuilles et les fruits, tout l'arbre existe déjà dans sa racine. La racine n'est pas une partie parmi d'autres : elle est la source réelle de tout ce qui va se déployer. Ce qui arrive à la racine atteint l'arbre entier, parce que l'arbre n'est pas autre chose que ce qui procède d'elle. Adam était cette racine.

Au commencement, l'humanité n'était pas une collection d'individus isolés. Elle était réellement une en son principe. Il n'y avait pas encore une multitude de volontés séparées ; il y avait une seule nature humaine

existant concrètement en son premier porteur. Adam n'était pas simplement un homme parmi d'autres : il était l'humanité tout entière en son commencement, comme la racine contient l'arbre à venir.

Lorsque la racine est atteinte, ce ne sont pas seulement les branches visibles qui souffrent, mais l'arbre tout entier. De même, lorsque Adam a péché, ce n'est pas un individu isolé qui a commis une faute privée. C'est la nature humaine encore unifiée qui s'est engagée dans la rupture. Son acte fut personnel - il a réellement choisi - mais il engageait la nature humaine elle-même, parce qu'elle existait réellement en lui.

Ce qu'il faut comprendre c'est que cette perspective ne repose pas d'abord sur une représentation légale, comme si Adam nous remplaçait dans un contrat dont nous serions les héritiers. Elle ne dit pas non plus que nous héritons seulement d'une faiblesse biologique. Elle affirme que la nature humaine elle-même fut engagée à son commencement. La chute n'est pas une simple imputation extérieure ; elle est l'histoire d'une humanité qui, encore une en sa racine, a choisi la séparation.

Et c'est précisément ce qui rend la justice de Dieu intelligible. Dieu ne condamne pas des innocents pour une faute qui leur serait étrangère. La rupture fut libre au moment où la nature humaine existait encore indivise et capable d'obéir. Après la chute, la volonté demeure active, mais elle est blessée ; elle agit selon une

orientation déjà inclinée. Nous confirmons personnellement par nos propres actes ce qui fut engagé au commencement. La responsabilité n'est pas supprimée ; elle est enracinée.

Le péché d'Adam est le nôtre non parce qu'il nous aurait été artificiellement attribué, mais parce que nous sommes l'arbre issu de cette racine. Et la grâce n'est pas la correction d'un décret arbitraire : elle est la restauration vivante de ce qui est tombé.